

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI
0907. YK. 89. 014. 051

W. MONTGOMERY WATT

MÜSLÜMAN AYDIN

(GAZĀLĪ HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA)

Çeviren

YRD. DOÇ. DR. HANİFİ ÖZCAN

İZMİR

1989

Bir **filozof - kelâmcı** olan Gazâlî (1058 - 1111)'nin hayatı ve düşüncesi, İslâm toplumunun mânevî değerlerini tesbit etmede esaslı bir rol oynamıştır. Yazar, bu yeni **biyografik** eserde Gazâlî'nin başarısını **Bilgi sosyolojisi** açısından değerlendirmekte ve aynı zamanda, uzman olmayan araştırıcıya kendi İslâm anlayışını genişletme gücünü vermektedir.

Bu kitap, değişik bir düzeyde, günümüz dünyasının güç şartlarında birçok aydın tarafından duyulan bir ilgiden doğmuştur. Eğer biz tarihin akışının, büyük ölçüde, ekonomik ve maddî faktörler tarafından tayin edildiğini kabul edecek olursak, görevi fikirlerle uğraşmak olan aydının rolü nedir ? İşte W.M. Watt, en büyük İslâm aydınlarından birinin mücadele ve başarısını araştırmak suretiyle bu soruya bir cevap verme girişiminde bulunmuştur.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

W. MONTGOMERY WATT

MÜSLÜMAN AYDIN

(GAZĀLĪ HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA)

Çeviren
YRD. DOÇ. DR. HANİFİ ÖZCAN

İZMİR

1989

0907 - YK - 89 - 014 - 051
Üniversite Yayın Komisyonu
Karar Tarih ve No : 9.8.1989 / 55

Baskı Adedi : 1000
Baskı Sayısı : I. Baskı
Basım Tarihi ve Yeri : Ekim 1989
Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası - İZMİR

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ....V
YAZARIN ÖNSÖZÜ....IX

I. BÖLÜM

AYDININ FONKSİYONU.... 1

II. BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN DÜNYASI

1. Siyasî Durum....5
2. Dînî ve Kültürel Durum.... 11
3. Gazâlî'nin Hayatının İlk Dönemleri.... 15

III. BÖLÜM

FELSEFEYLE KARŞILAŞMA

1. İslâm Dünyasında Felsefî Hareket.... 19
2. Felsefî Fikirlerin Sosyal Durumla İlgisi....26
3. Gazâlî'nin Şüphecilik Devresi....36
4. "Filozofların Tutarsızlığı"....44
5. Mantığın Kelama Girişi....50

IV. BÖLÜM

HAKİKATİN KARİZMATİK LİDERDEN ALINMASI

1. Siyasi Ortamı İçersinde İsmâilî Doktrin.... 56
2. Sünnîliğin Fikrî Savunması....62

V. BÖLÜM

KELÂMIN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. İslâm Kelâmının Başarıları....66
2. Kelâmcılar ve Hükümetler.... 74
3. Gazâlî'nin Âlimleri Tenkidi.... 82
4. Yeni Bir Bakış Açısından Doğmatik Kelâm.... 88

VI. BÖLÜM

DÜNYEVÎ BAŞARININ SEBEP OLDUĞU HUZURSUZLUK

1. Sûfî Hareket....96
2. 1095 Krizi.... 100
3. Bir sûfî olarak Yaşama....108
4. "Dînî İlimlerin İhyâsı "....114

VII. BÖLÜM

"İHYÂ EDİLMİŞ " TOPLUMUN FİKRÎ TEMELİ

1. Aydın Sınıf ve Bilgi Anlayışı 117
2. Toplumun Yeni "Fikrî Yapısı" 123

VIII. BÖLÜM

BAŞARI

1. Felsefe ve Kelâm Arasındaki Gerginlik 128
2. Bâtınîlerin Meydan Okuması 130
3. " İslâmî İlimler " ve Tasavvuf Arasındaki Gerginlik 131

EK

GAZÂLÎ VEYA GAZZÂLÎ 136

Notlar 139

Kronolojik Tablo 154

Bibliyografya 155

İndeks 158

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Değerli bir şarkiyatçı olan W.M. Watt tarafından yazılan bu eser, Gazâlî hakkında derin bir araştırma olmamakla birlikte, onu, yaşadığı devirde bir bütün olarak ele alıp içinde bulunduğu toplumun kültürel, fikrî ve siyâsî ortamı içerisnde, bu büyük âlimin hayatı boyunca yaptığı çalışmaları ve ortaya koyduğu fikirleriyle toplumundaki başarılarını ve İslâm felsefe ve kelâmına katkılarını açıkça gösteren biyografik bir eserdir. Bu eser, **Bilgi sosyolojisi açısından** hareket edilerek, İslâm dünyası hakkında yazılan hemen hemen ilk kitap olması bakımından önemlidir. Yazar, bilginin sosyal çevreyle ilişkisini incelerken, fikirlerin taşıyıcısı olarak toplumda aydının fonksiyonundan ve çeşitli aydın tiplerinden söz etmiş ve önemli bir İslâm aydını olarak kabul etmesinden dolayı, araştırmasının odak noktasına koyduğu Gazâlî'yi, " çağımızın karekteristiği ve ruhunun bir ifadesi niteliğini taşıyan bir disiplin " olarak nitelendirdiği Bilgi sosyolojisi açısından değerlendirmiş ve ilginç sonuçlar ortaya koymuştur.

Memleketimizde, bilhassa dînî alanda, bu açıdan bakılarak yazılan eserlerin sayısı, hemen hemen yok denilecek kadar, az olduğu için, okunduğunda eserin daha iyi ve daha kolay anlaşılabilmesini sağlamak amacıyle, yazarın bu bakış açısı hakkında bazı bilgiler verilmesinde, bir başka deyişle, Bilgi sosyolojisinin okucuya birazcık tanıtılmasında fayda vardır :

Bilgi sosyolojisi'nin, insanın sosyal hayata katılmasının, onun bilgisi, düşüncesi ve kültürü üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup olmadığını, eğer etki etmişse, onun ne tür bir etki olduğunu tesbit etmeye ; bilginin farklı toplumsal yapı tiplerinde oynadığı rolü incelemeye ve realitenin sosyal yapısını analiz etmeye çalışan bir disiplin olduğu söylenebilir.

Bilgi-sosyolojisi terimi yirminci yüzyılda ortaya atılmış bir terim oluduğu halde, bu disiplinin kökleri tâ Antik çağa kadar gider. Meselâ, **Eflatun** "alt tabakaya mensup olan insanların yüksek bilgi türlerini aramaya müsait olmadıklarını, çünkü onların mekanik hünerlerinin, kendilerinin sadece bedenlerini deforme etmekle kalmayıp aynı zamanda ruhlarını da bozduğunu " iddia eder. Yine Eflatun, **"bilen"** ile **"bilinen"** arasındaki bir uyumdan, bir başka deyişle, **" bilenin "** kısmen toplum tarafından tayin edilen zihnî yetenek ve aktivitesiyle **"bilinen "** ler arasındaki uygunluktan söz eder.

Bilhassa bu son görüş, Platonik geleneğin bir parçası haline gelmiş ve neticede Bilgi sosyolojisinin -Max Scheler gibi - modern önderleri üzerinde teşvik edici bir rol oynamıştır. Diğer taraftan, Eflatun 'un ortaya koyduğu bu iki görüş, Bilgi sosyolojisinin daha sonra zorunlu olarak ileri süreceği "sosyal koşullar, bilen **süjeyi** biçimlendirmek suretiyle, aynı zamanda,bilinecek **objeleri** de belirler " şeklindeki iddiayı, âdeta ondan önce davranarak, tâ Antik çağda ortaya koymuştur.

Bugün Bilgi sosyolojisinin ısrarla üzerinde durduğu bu iddianın empirik bir temele dayandığı açıkça görülmektedir. Nitekim empiristlere göre, zihin muhtevaları, temel hayat tecrübelerine dayanır ve bunlar da koşulları farklı olan toplumlarda pekalâ birbirinden farklı olacakları için hakikat her toplumda farklı bir görünüm arzedecektir. Rasyonalizm de ise durum daha başkadır. Rasyonalistler matematiksel önermeleri ilk hakikat örnekleri olarak görürler. Onlara göre, bu önermelerin muhtevaları çağdan çağa, toplumdan topluma değişmezler. Dolayısıyle rasyonalistler farklı toplumların, hepsi de aynı derecede geçerli, farklı bilgi sistemlerine sahip olabileceklerini pek kabul etmek istemezler. Bu durumda **hakikatin** bir tane olması gerekmektedir. Eğer **hakikat** bir tane ise, o zaman geri kalanlar hata olup çeşitli şekillerde karşımıza çıkacak ve kökleri de sosyal hayatta aranacaktır. **Francis Bacon**'ın "idoller doktrini" veya "kuruntunun kaynağı ile ilgili teorisi " **hatanın** kaynağının toplumda aranmasına işaret eden tipik bir örnek olarak alınabilir.

Görülüyor ki, modern Bilgi sosyolojisinin temelinde yer alan bu iki akım, yani Rasyonalizm ve Empirizm **hakikat** ve **hata**nın kaynağı konusunda birbirinden farklı tavırlar ortaya koymuşlar ve böylece, onsekizinci yüzyılın sonlarından önce, bu disiplinde bariz bir gelişme kaydedilmesini, bir ölçüde, önlemişlerdir. Ancak burada Kant'ın bilgi anlayışını Bilgi sosyolojisi açısından önemli bir gelişme ve bir çıkar yol olarak görmek mümkündü. Fakat Kant rasyonalizm ile empirizm arasında bir senteze ulaşmayı başardığı ve bir ilerleme kaydettiği halde, Bilgi sosyolojisi bundan faydalanmayı başaramamıştır. Aslında belki de **Kant**'ın genel tutumu bunu önlemiştir. Çünkü ona göre, Bilgi ferdî zihin ile fizikî dünyanın bir araya gelmesinden meydana gelir. Burada her iki tarfta da sosyal bir unsura yer verilmemiştir. Bilgi sosyolojisi, Kant'ın bu sınırlı tutumunu tayin eden faktörleri de birer sosyal faktör olarak görür. Diğer taraftan, Bilgi sosyolojisinin adını kendisine borçlu olduğu

iddia edilen **Jerusalem** adında Avusturya'lı bir filozof Yeni Kantçılık ile Pozitivizmi uzlaştırmaya çalışan bir epistemoloji kurmayı denemiştir. O, bilginin ölçütü olarak yargıların evrenselliğini savunmuş ve bunda Kant'tan esinlenmiştir ; ancak temellendirmesinde a priori formlara değil, toplumsal gerçekliğe dayanmak istemiştir.

Bütün bunlardan anlıyoriz ki, Eflatun tarafından ortaya konulan ve Bilgi sosyolojisinin temelinde yer alan, insanın mekanik, yani **bedensel** faaliyetlerinin **zihnî** faaliyetlerine etki ettiği görüşü ile ; **süje** ve **obje**, yada **bilen** ve **bilinen** arasında karşılıklı bir ilişki ve bir **uyum** bulunduğu görüşü, rasyonalist filozoflarca **bilene**, yani **zihne** ; empirist filozoflarca **bilinene** ağırlık verilerek daha da geliştirilmiş ve tartışma, neticesinde bilginin meydana geldiği bu karşılıklı ilişkide **bilenin**, yani zihnin mi daha çok, yoksa **bilinenin** mi daha çok rolü bulunduğu meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Neticede, rasyonalistler **bilginin** veya **fikirlerin** ya da **hakikatin** kaynağı konusunda **zihne**, dolayısıyle ferde ; empiristler **objeye**, dolayısıyle **topluma** ağırlık vermişlerdir. Bu tartışmalar, bilgi ve fikirlerin taşıyıcısı, yani bir aydın olarak **ferdi** ; ferdin bir mensubu bulunduğu ve bilgi ve fikirlerini içerisinde oluşturduğu bir ortam olarak **toplumu** birlikte ele almak ve onları karşılıklı ilişki içerisinde değerlendirmek durumunda olan Bilgi sosyolojisinin gelişmesine hem katkıda bulunmuş, hem de bir ölçüde engel olmuş ve hatta bu noktada orta bir yerde bulunmaları gereken sosyologlar üzerinde de etkili olup onların toplum-bilgi (ve fikir) ilişkisi, yani sosyal faktörlerin düşünce üzerindeki etkileri, fikirlerin sosyal temelleri vb. konularda farklı görüşler ileri sürmelerinde de önemli rol oynamıştır. Öyleki, sosyal faktörlerin fikirler üzerinde etkili olduğu kabul edilse bile, onların ne ölçüde etki ettikleri yine tartışma konusu olmaktan çıkamamıştır. Beşerî bilgideki sosyal unsura daha büyük önem atfeden **E. Durkheim** ve **Karl Mannheim** gibi kişiler ferdi, hatanın ; toplumu da hakikatin kaynağı olarak, dolayısıyle **toplumu**, bir inancın geçerliliğini belirleyen bir **test** olarak görmüşlerdir. Oysa, daha çok, Platonik gelenek içerisinde düşündükleri kanaatinde olduğumuz **Max Weber** ve **Scheler** zihnî faaliyet üzerindeki sosyal etkiyi, onun bu faaliyetleri yönlendirmesinden ibaret sayarlar. Ancak her ne kadar **hakikat** ve **hatanın** ya da daha genel olarak ifade edecek olursak, fikirlerin temelleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de, onların kaynağının ve oluşumunun anlaşılmasından sosyal ilişkilerin bir anahtar görevi gördüğü genellikle kabul edilmektedir.

O halde bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, geleneksel epistemolojinin bir tamamlayıcısı ve zihnin ortaya koyduğu görülebilir şeylerle ilgilenen deskriptif bilimlerce kullanılabilen bir analitik âlet olma iddiasıyla felsefî bir önem de kazanan, Bilgi sosyolojisi düşüncenin kaynağı, oluşması muhtevası vs. üzerine bir ışık tutabilir. Dolayısıyle o, tarihçinin ve antropologun karşılaştıkları olaylarla ilgili daha derin bir anlayış elde etmelerine yardımcı olur. Öyleyse, bu açıdan bakıldığında, Bilgi sosyolojisi, zor ontolojik problemlere karışmayan ve herşeyden önce, **yorumlayıcı** bir karektere sahip olan bir **metottur.**

İşte elinizdeki bu kitap böyle bir metot takip edilerek kaleme alınmıştır. Bir başka deyişle, yazar, Gazâlî'yi, Bilgi sosyolojisi ışığında, devrinin olaylarıyla haşır neşir olmuş bir aydın olarak görmeye ve değerlendirmeye, dolayısıyle onun, toplumuna; toplumunun da ona neler kazandırdığını ortaya koymaya çalışmıştır...

Bu eserin tercüme edilmesiyle ilgili tavsiyeleri, anlaşılması güç ifadeler hakkındaki açıklamaları ve lütfedip tercümeyi süratlice gözden geçirdikleri için muhterem hocam Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'a ; eserin basımında emeği geçen Üniversitemiz matbaası personeline ve bilhassa dizgi sırasında gösterdiği azami dikkat ve titizlikten dolayı Sevgi Buhur'a burada teşekkür etmeyi zevkli bir görev sayarım.

İzmir, Ekim 1989 — Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Gazâlî hakkında yazmanın zorluğu , Julius Obermann, A. J. Wensinck, Margaret Smith ve Farid Jabre'nin eserlerinde yapılan çeşitli yorumlar ve eleştirilerle açıkça ortaya konmuştur. Bu zorluk, Gazâlî'nin eserlerinin hacimce büyük olmasından , kesinlikle onun olmayan eserlerin ona mal edilmesi keyfiyetinden ve hayatının akışı esnasında görüşünde meydana gelen değişikliklerden ileri gelmektedir. Görüşünün gelişmesi ve genişlemesi eserleri hakkındaki çeşitli görüş ayrılıklarıyle birleştirildiğinde ilim adamları Gazâlî'nin düşüncesini iyice araştırmaya başlamadan önce, bilhassa çözülmesi güç bazı problemlerle karşı karşıya getirilmektedirler. Buna rağmen, konu, pekâla teşebbüse değer bir konudur. Gazâlî, Hz. Muhammed'den sonra en büyük müslüman olarak kabul edilmektedir ; şüphesiz en büyük müslümanlardan biridir de. Görüşü de, modern Avrupa ve Amerika'nın görüşüne diğer birçok müslümanların görüşünden daha yakındır. Bu bakımdan Gazâlî bizce daha kolay anlaşılabilmektedir. Bunun için de, O, düşüncelerini, mücadelelerini ve başarılarını ortaya çıkarabilmemiz için bizi ilme ve araştırmaya davet etmektedir.

Gazâlî'nin mücadele ve başarısını ortaya çıkarmayı amaçlayan bu araştırma, Onu bütün yönleriyle derinlemesine ele alamayıp, Onun hayatına ve düşüncesine, sadece yaşadığı devir içerisinde, bir bütün olarak bakmaya çalışmaktadır. Bu kitabı, İslâm araştırıcıları tarafından okunacağı gibi, genel sosyologlar tarafından da okunabilecek tarzda yazmaya çalıştım. Fakat İslâmî ilimlerde mütahassıs olanlar, burada Gazâlî hakkında yazılması gereken birçok şeyi haksız yere ihmal ettiğimi göreceklerdir. Burada, hangi noktalarda daha ayrıntılı bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünmeden önce, konuya bir bütün olarak bakmak gerektiğini öne sürerek kendimi savunacağım. Bu eseri yazarken hareket ettiğim genel bakış açısı, hâlâ genç bir ilim olmasına rağmen, çağımızın karekteristiği ve ruhunun bir ifadesi niteliğini taşıyan bir disiplin olan bilgi sosyolojisi açısıdır. İslâm dünyası hakkında, hemen hemen, bu görüş noktasından hareket edilerek hiç bir şey yazılmadığı için, İslâm düşüncesinin geçmiş tarihinin çoğunu yeniden incelemeyi ve değerlendirmeyi gerekli gördüm. " İslâm Felsefesi ve Kelâm" (**Islamic Philosophy and Theology**) *isimli eserimi yazmaya başlamadan önce, İslâm düşünce tarihinin çoğunun yeniden değerlendirilmesi yapılmış ve bu kitabın ilgili bölümleri kaleme alınmıştı.*

Bu kitabın indeksinin yapılmasında yaptığı yardım için en büyük kızıma ve kitap yazan bir kocanın dağınıklıklarını toplama zahmetine katlandığı gibi, kitabın tashihinin yapılmasında da yardımı için eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Edinburgh, Kasım 1962 *W. Montgomery Watt*

I

AYDININ FONKSİYONU

Bu kitap, birçok aydın tarafından duyulan ilgiden doğmuştur. Onlar aydınlar olarak, içinde yaşadıkları dünyanın buhranlı durumunda, onu tehdit eden yıkıcı unsurlardan kurtarmak için özel bir çözüm yolu bulabilirler mi ? Önceleri, tarihin akışını fikirlerin kontrol ettiği düşünülürdü ve bu düşüncenin birçok kalıntıları mevcuttur ; fakat günümüzde genellikle geçerliliğini kaybetmiştir. Birçok kimse, tarihin akışında fikirlerin önemini kabul etme yerine, ister istemez, ekonomik ve maddi faktörlerin hâkimiyetinin doğruluğunu kabul etme eğilimi içerisindedir. Eğer fikirler güçsüzse, o zaman, fikirlerin taşıyıcısı olarak aydının hiçbir önemli fonksiyonu yok demektir.

İslâm ve Toplumun Bütünleşmesi **(Islam and the Integration of Society)** (1) adlı eserimde, ekonomik ve maddi faktörler insan hayatının yerini tayin ettiği halde, fikrî faktörlerin, insanın dikkatini içinde bulunduğu durumlara çektiğini göstermeye çalıştım. Fikirlerden söz edildiğinde akla ilk gelen kişiler aydınlar olduğu için, toplum hayatında fikirlerin fonksiyonu aydınların da fonksiyonu demektir. Bu araştırma, fikirlerle uğraşmanın nereye kadar vardığını etraflıca ortaya çıkarmak için yapılmış bir girişimdir ve metodumuz, İslâm toplumunun en büyük aydınlarından biri olan Gazâlî'nin hayatını ve düşüncesini tetkik etmektir.

Aydınlardan söz ederken, onları tek bir sınıfmış gibi görmek uygun olur. Buna rağmen, insan onları yakından incelemeye başlar başlamaz, onların farklı gruplar halinde oldukları görülür. Görevleri, fikirleri başkalarına aktarmak olan öğretmenler, profesörler, gazeteciler, yayınla uğraşanlar ve kitap yazanlar ; fikirleri çeşitli yerlere uygulayan herkes bu grublara dahildirler. Bunların hemen hepsi, belli ölçüde,fikirleri çeşitli yerlerde ayrıntılı olarak uygulayan kimselerdir, fakat biz burada bilhassa politikacıları ve devlet hizmetinde görev alan kimseleri dikkate alabiliriz. Hatta, fikirlerin başkalarına aktarılmasını ve çeşitli durumlara uygulanmasını bir tarafa bırakarak, sadece fikirleri, yaratıcı bir biçimde ele alsak bile yine de üç aydın tipi ile karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Bunlar : Vasıta olan aydın, sistemleştiren aydın ve sezgici aydındır.

(a) Vasıta olan aydın, mükemmel şekliyle düşünülürse, çevremizi tetkik eden ve dolayısıyle çevre üzerindeki kontrolümüzü artıran müsbet bilim adamıdır. Hatta çalışmasının pratikte uygulanmasını düşünmeyen nazarî ilim adamı bile, aslında toplumu için bu fonksiyonu ifa etmektedir. Günümüzde insanlar sosyal bilimleri geliştirmekte, dolayısıyle de toplumu ve diğer insanları kontrol etme imkanlarını artırmaktadırlar.

(b) Sistemleştiren aydınlar cephesinde filozoflar, filozof zihinli ilim adamı, ilâhiyatçı, hukuk nazariyatçısı ve hatta belli olaylarda zimnen var olan genel kuralları bulup çıkaran tarihçi vardır.

(c) Sezgici aydın, toplumda kabul edilmiş değerlerle ve bu değerlerin realitedeki esasıyle ilgilenen aydın olarak tanımlanabilir. Geniş sosyal ve politik hareketleri yöneten, Hz. Muhammed gibi bir peygamber - lider sezgici aydının iyi bir örneğidir. Fakat şairler, diğer edebiyatçılar, tarihçi ve hümanistik alimler de aynı grupta zikredilir. Politikacı ise yüksek ve önemli konularla ilgilendiği kadarıyle bu gruba yerleştirilir. (2)

Bu üç aydın tipi biribirinden farklı olmakla beraber, onların yalın ve saf halde bulunmalarına nadiren rastlanılır. Sistemleştirme, genellikle, doğrudan ortaya çıkmayan fakat bir sezgi unsuru isteyen bir faaliyet şeklidir. Hatta bilim adamının, özellikle sosyal bilim adamının bulgularına gizlenmiş bir sezgi unsuru da mevcut olabilir. Bu çalışma, her şeyden önce, İslâm toplumunun bütün hayatına esas teşkil eden ve aslında sezgici yöne ait olan fikirlerle ilgilidir. Bununla beraber, gerçek hayatta bu üç cephenin birbirine karıştırılmasından dolayı belirli kişileri sezgiciler veya sistemleştirciler olarak tanımlamak gereksizdir. Bir durum karşısında tutum takınmanın, sezgiye dayandığı müddetçe, kısmen şuursuz olduğuna da dikkat edilmelidir ; aydının, ya neyin karşısında tavır takındığının veya ne şekilde tavır takındığının tam anlamıyle farkında olması da gerekmez.

" **Fikirlerin taşıyıcısı** " sözü, belli ölçüde pasiflik ifade eder ; fakat sezgici aydın, aslında pasif olmayıp yaratıcıdır. Böyle bir yaratıcılık kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Zira toplum, yaşayan bir şeydir ve toplumun cevap vermek zorunda olduğu durum ise daima değişmektedir. Hatta toplum hayatının ekonomik ve maddi çatısının sağlam olduğu yerde bile, herhangi bir zamanda ortaya çıkan durumu tayin etmeyi amaçlayan değişmez bir sosyal düzenleme hareketi mevcuttur. Nisbeten sağlam bir toplumun fikrî temeli belli bir değiş-

mezliğe sahiptir ; fakat o da, bazı hususlara ağırlık verme şeklinde de olsa, teferruatta devamlı bir değişmeye uğrar. Bu değişikliği yapma sezgici aydının görevidir. Hatta değişmeye inatla mukavemet gösteren fikirler bile, maddi ve sosyal değişikliklerden dolayı zamanla, toplum hayatında farklı bir rol oynayabilirler. Bunun göze çarpan örneği, aslında sağlam ve zamana uygun olan fikirlerin, toplum yararına genellikle kaldırılması gereken bölgesel bir imtiyazı desteklemek için kullanılmasından dolayı (teknik anlamda) ideolejik olduğu yerdir. Ahd-i Cedîd'deki Ferisilerin durumu, bunun din alanında bir örneğidir. Bunların fikirleri aslında iki yüz yıl kadar önce Yahudiler'in dînî liderlerinin fikirleriyle aynı idi. Daha önceki devirlerde bu fikirler, Hellenizm'in kültürel saldırılarına karşı Yahudî dininin savunulması için uygun bir kale idi ; fakat aynı fikirler daha sonraki devrilerde, bizim şimdi Ferisîzimle ilgili gördüğümüz, kendi kendini beğenme, sahte bir kalp huzuru ve hatta riyakârlık için bir vasıta haline geldi.

Burada aydınlar için gerekli olan bütün adaptasyon tiplerini sınıflamaya çalışmak gereksizdir ; fakat birkaç farklı tipin bulunduğunu görmeye çalışmak gerekir. Toplum homojen bir toplum olunca, temel adaptasyon tipleri, maddi değişikliklerden doğan, değişmiş maddi şartlara ve değişmiş sosyal şartlara göre olacaktır. Adaptasyon, cemiyetin fikri temelinin değişmesinde mevcuttur ; bu bakımdan yeni fikri temel gereğince faaliyet gösterme, mevcud olan duruma daha tatminkar bir cevaptır. Bununla beraber İslâm dünyası gibi bir toplum homojen değildir. Farklı sosyal sınıflardan başka, genellikle bu sınıfların hepsinde yer alan ve farklı kültürlerden gelen gruplar da vardır. Burada, aydının faaliyetlerinin amacı, cemiyette bütünleşmeyi artıracak ve gerginlikleri azaltacak fikrî bir sentez bulmaya teşebbüs etmektir. İdeal olarak böyle bir fikrî sentez, her grubun kendi aradığı hususları içine alan ve diğer grupları rahatsız etmeyen bir görünüm kazanmış bir fikirler karışımıdır. Aydın, bu değiştirme ve adaptasyonu ancak toplumuna ve toplumunun gerginliklerine bizzat iştirak ettiği ölçüde başarabilir. Bazen aydın, -filozofların ve Batinilerin görüşlerini tetkik etmeye ve samimi olarak onlardaki gerçeği değerlendirmek için çaba sarfetmeye başladığında Gazâli'nin yaptığı gibi- kendisini kasten böyle bir ızdırabın içine sokabilir. Bir cemiyetin iki grubu arasında gerginliğin bulunduğu yerde, aydınlar için her iki grupta da bir yer vardır ; fakat bir aydının en tatminkâr ve sürekli görevi çarpışan grupların kesin olarak dışında kalmak ve tarafsızlığını devam ettirmektir.

Elinizdeki gibi böyle bir eser tamamen objektif olamaz ; zira yazarın din anlayışı ve din karşısındaki tutumu gerçekleri değerlendirmesini ve anlatışını etkilemektedir. Bu subjektif eğilimin zararlı sonuçlarını azaltmak için takip edilecek en iyi metot, yazarın tavrının ne olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktır. O halde farkına vardığım kadarıyle, aşağıda sayacağım üç husus bu araştırmaya esas teşkil eden din-karşısındaki- tutumu belirler :

(1) İnsan hayatı önem, anlam veya aşkın değere sahiptir. "**Aşkın**" kelimesi burada, insan hayatının sahip olduğu bu değerin, ölümle veya fanilikle, hatta insan hayatının güneş sisteminden tamamen silinmesiyle bile ortadan kaldırılmıyacağını ifade eder.

(2) Bu aşkın değer, normal olarak " **ontolojik esas**" olarak adlandırılabilen şeye verilir. Yani değerin gerçekten böyle aşkın olduğu realitesi ispat edilir ya da belki sadece iddia edilir. Söz gelişi, Marksistler, tarihsel dialektiğin, ister istemez sınıfsız topluma yol açtığını iddia ederler. Bu " **ontolojik esas**" ın doğru olup olmadığı, doğruluğu ve yanlışlığı hakkında burada konuşmanın anlamlı olup olmadığı gibi sorular başka disipline ait sorulardır. Bu eserde bir varsayım olarak kabul edilen şey, " **ontolojik esasın** " sosyolojik fonksiyonlara sahip olan bir dizi fikirler olduğudur. Şüphesiz böyle bir faraziyenin, " **ontolojik esas** " ın bir gerçeklik derecesine veya gerçeklik ölçüsüne sahip olduğunu îma ettiği söylenebilir.

(3) Kendisiyle aşkın değer ve " **ontolojik esas** " ın ifade edildiği dil, şiir diline ilim dilinden daha yakındır. Realitenin tabiatını göstermede veya îma etmede, bu dil duyu tecrübesine dayanan dilden, elbette daha müphemdir. Bu müphemlik, farklı dinlerin ve mezheplerin, realitenin aynı (veya hemen hemen aynı) yönlerini görünüşte birbirine zıt olan, farklı şekillerde anlamalarına sebep olur. (**Din-öncesi** düşünme kategorilerine dayanan bu şekil zıtlıkların ulaştığı derece, daha derin araştırmayı gerektiren bir konudur).

II

GAZÂLÎ 'NİN DÜNYASI

1. SİYASİ DURUM

Bir anlamda, herhangi bir kişinin hayatının evveliyatı, o kişinin medeniyetinin geçmiş bütün tarihidir. Gazâlî'nin anlaşılması için, 632'de Hz. Muhammed'in ölümünden 1058'de Gazâlî'nin doğumuna kadar, İslâm imparatorluğunun veya diğer bir adıyle İslâmı halifeliğinin tarihine kısaca göz atmak yeterli olacaktır. Hz. Muhammed'in ölümünden Gazâlî'nin doğumuna kadar olan bu dört asırlık devrede, İslâm imparatorluğunda, fetihler, ihtida, parçalanma ve yeniden kurulma şeklinde açıklanabilen dört temel safha göze çarpar. Bu dört safha, kronolojik olarak, bir birini takip eder ; fakat bu safhaların başlangıç ve bitiş zamanları , bir de- receye kadar, iç içe girmiştir.

(1) Fetihler : Hz. Muhammed Medine'de ölüm döşeğinde yatarken, şehrin etrafında, aslında görevi Suriye'nin fethine yol açmak olan bir sefer hazırlığı yapılmaktaydı. Bununla beraber, gelecek iki yıl zarfında müslüman liderler Arabistandaki ayaklanmaları bastırmakla meşgul oldular ; fakat bunu takip eden on yılda, merkezi Medine'de olan küçük devlet, Suriye ve Mısır'ın zengin illerini Bizans İmparatorluğu'ndan ve Irakınkileri ise İran İmparatorluğundan aldı ve bu sömürücü imparatorluğu yıkıntıya sürükledi. Hz. Muhammed'in ölümünden bir asır sonra, onun yerine geçenlerin hâkimiyeti, Prene'lerin kuzeyinden, Kuzey Afrika ve Fertile Crescent **(X)** 'in tamamından Orta Asya'ya ve Pencap'a kadar yayıldı.

Bu hayret verecek derecede süratli fetihten sonra, bu geniş ülkelerin gerçek kontrulü merkezî örgütün basit bir yapıya sahip olmasıyle mümkün oldu. Araplar geniş bir ordu meydana getirdiler. Berberler gibi, sınır komşularından olan milletlerden yardım gördüler, fakat diğer taraftan Arapların ordusu bütün savaş ve garnizon işlerini de yaptı. Mahalli yönetimlere el kondu, fakat bu yönetimler eskiden olduğu gibi, aynı şekilde fonksiyon icra etmeye devam ettiler. Taşradaki Arap valilerinin yapmaları gereken bütün iş,

---

(X) Türkiye ve Irak'ı içine alan hilâl şeklindeki bir toprağı kapsayan ve tarım alanı olarak kullanılan verimli saha. (Çev.)

ordu üzerinde doğrudan kontrole sahip olmak ve sonra Arap olmayan mahalli idarenin, merkezi idarenin yararına iş yapmasını ve vergilerini vermesini sağlamaktı.

Bu devletin başkanına halife veya Hz. Muhammed'in halefi dendi ve onun peygamberlikle ilgili görevlerini değil, idârî görevini devraldı ; buna uygun olarak da devlet, halifelik olarak anıldı. Verilen bu tanımdan, devletin zorunlu olarak bir Arap-Müslüman askerî aristokrasisi olduğu anlaşılacaktır veya daha doğrusu orduda hizmet gören ve karşılık olarak yıllık bir maaş alan sadece Arap ve müslüman olan kimseler tam vatandaşdırlar. Müslüman olmayanlar ise, ferdî olarak değil, fakat daha sonradan **milletler** olarak bilinen ve genellikle bir dînî esası bulunan gruplar halinde İslâm devletine bağlandılar ; Kudüs Hiristiyanları veya Irak Yahudileri bunun bir örneğidir. Böyle bir grup, devlete karşı vergi vermekle yükümlü olan dînî bir başkanın idaresi altında iç bağımsızlığa sahipti. Böyle grupların resmi himayesini devletine yararlı bir şekilde gerçek-leştirmek, hükümdar için bir şeref meselesi olduğundan ; tatbikat yönünden hiç bir dînî baskı mevcut değildi . Buna ragmen, bu " **himaye edilen kimseler** " in ikinci sınıf vatandaş olduğu fikri, müs-lüman olmaları için onların üzerinde devamlı bir baskının mevcudiyeti demekti. Genellikle bu sistem iyi çalıştı ve milyonlarca kişiye hayatı sevdirdi ; fakat o, küçük grupları " dondurmaya " ve (İslama dönmeler vasıtasıyle) çok yavaş bir derecede olanlar hariç, büyük çapta asimilasyonu önlemeye meyletti. Orta doğudaki azınlıklarda görülen bu kargaşalıklar, büyük çapta, Osmanlı İmparatorluğu'nun millet sisteminin çöküşünden dolayıdır.

(2) İhtida : İslâm, geleneksel olarak yayılmaya önem veren ve en azından zımnen evrensel geçerliliği olan bir dindi. Bununla beraber, Kur'an'ın Arap lisanında inmiş ve dinin Araplar arasında çıkmış olmasından dolayı, İslâmı sadece Araplara özgü bir dinmiş gibi düşünme eğilimi baş gösterdi. Halifeliğin ilk asrında, Arap müslümanların birinci sınıf vatandaş olarak imtiyazlı durumlarını koruma arzusu bu eğilimi daha da kuvvetlendirdi. İlk on yılda Arap olmayanları İslâm'a döndürmek için az çaba sarfedildi. Arap olmayanlar müslüman olmaya israr ettiklerinde, İslâm'a girişlerinin saikleri ne olursa olsun, onlar, Arap kabilelerine " **mevâlî** " olarak bağlanmak zorunda kalmışlardır. Bu, hâlâ onları aşağı görmeyi ifade eder. Arap olmayan müslümanların sayısı arttığı için, bunların statüleriyle ilgili hoşnutsuzlukları ve eşitlik istekleri, 660 ' tan 750 ' ye kadar saltanat sürmüş olan, Şam Emevi halifeleri-

ni Bağdat Abbasi halifelerinin yerine geçiren hareketin altında yatan faktörlerden biri oldu. Bu değişiklik, basit bir hanedan değişikliği olmayıp, halifeliğin esasının bir değişikliğiydi. Şimdi, devlet daha açık olarak İslâm prensipleri üzerine oturtuldu ve bir " **Karizmatik Toplum** " olarak telakki edildi (1) ve Arap olsun veya olmasın bütün müslümanlar tam vatandaş olarak kabul edildi. Bu sebepten, Abbasi halifeliğinin kuruluşu Arap olmayan bir çok kimsenin İslâm 'a döndürülmüş olduğu gerçeğini yansıttı.

Buna rağmen hanedan değişikliği, İran'a has otokratik yönetim fikirlerine de çeşitli şekillerde bir dönüş anlamına geldi. Emeviler'in saltanatı zamanında iktidar, kendileri veya dedeleri erken bir tarihte müslüman olmuş oldukları için, yüksek maaşlar alan yeni İslâmî aristokrat sınıf ile eski Arap aristokrat kesimler arasında paylaşılmıştı. Birçok noktalarda devlet işleri, kabilelerin ve kabile konfederasyonlarının tecrübelerinden çıkarılan geleneksel Arap politik fikirleri üzerine kurulmuştu ; bu, birkaç yönden tatminkâr değildi ve geniş bir imparatorluk için uygun düşmemekteydi. İlk Abbasiler döneminde iktidar, hemen hemen tamamen, yalnız halifenin ve onun saray erkânının elindeydi. Saray üyeliği âdeta halifenin bir armağanı olduğu için ; bu, iktidarın, halifenin ve Bermakî vezirleri gibi bir veya iki kişinin ellerinde olması demekti ; halifenin, iktidarı başkalarıyle ne ölçüde paylaşması gerektiği, o'nun işleri kontrol etmedeki kuvvet ve kapasitesine bağlıydı. Saray çevresinde, yani yönetim müessesesinde, halifenin tek başına aldığı kararlar üzerinde, uygulama yönünden hiç bir kontrol yoktu ; çağdaş tarihler, uğruna herşeyin mübah olduğu apaçık bir iktidar savaşının varlığını kaydederler. Diğer taraftan, yöneten müessese ile yönetilenler arasındaki münasebetler, büyük ölçüde, Şeriat'ta veya vahyedilmiş kanunda ifade edilen İslâmî prensiplere göre tesbit edildi. Saray erkânı dışında da İslâmi prensiplerin genellikle kabul edilmesi, bir sonraki asırda veya onu takip eden ikinci asırda, geniş ve çeşitli milletlerden meydana gelen imparatorlukta yüksek derecede bir homojenlik meydana getirdi.

(3) Parçalanma : İlk heyecan azaldıktan sonra, Abbasiler toprakları üzerinde etkili bir kontrol uygulamanın gittikçe zorlaştığını gördüler. Taşra valilerine, önemli orduların kontrolü dahil, büyük yetkiler vermek zorunda kaldılar. Bu valiler halifeden gelen bir emri beğenmediklerinde, ona uymaya güçlükle zorlanabilirlerdi. Onlar halifeyi, kendilerinin topraklarının sınırlarını genişletme gibi, birtakım olupbittilerle karşı karşıya getirmeye yöneldiler ve

halife bunları kabul etmeye mecbur oldu. En sonunda, valiliğe bir oğulun geçmesi, gerektiği istekleri geldi; halife bunu, mecburen kabul etti. Böylece, halifenin üstünlüğünü resmen kabul eden, fakat bütün pratik kararlarında bağımsız olan, bölgesel hanedanlar ortaya çıkmış oldu. Bu tanım, bilhassa, bahsetmeye değer dört hanedanın bulunduğu doğuya uygundur.

(a) Tâhirîler : Tâhirî sülalesinden beş kişi (dört nesil) 820'den 872'ye kadar Horasan valisi olarak makamlarını korudular. Bu eserin bakış açısından hareket edildiğinde, Tâhirîlerin, Nişabur'u kendilerine merkez yapmak suretiyle, onun, fikrî ve kültürel merkez olarak, gelişmesini hızlandırmaları dikkate değer. Tahirîler'in yıkılışı, halifenin her hangi bir hareketinden dolayı olmayıp, ilk Saffariler'den aldıkları askerî yenilgiden dolayıdır.

(b) Saffârîler : Saffarî sülalesinden üç kişi 868'den kısa bir süre önce, Sicistan (yaklaşık olarak güney Afganistan) valiliğinden başlayarak, (872'de) hâkimiyetlerini, Amuderya Nehri'ne kadar Güney ve Doğu İran'ın çoğu kesimlerine yaydılar ve yaklaşık 903'e kadar orada saltanat sürdüler.

(c) Sâmânîler : Sâmânî sülalesinin 874'den 999'a kadar saltanat sürmüş olduğu tahmin edilmektedir ve burada anlatılmaya gerek duyulmayan karmaşık bir tarihi vardır. İktidarlarının başlıca üssü Orta Asya idi ve doğu merkezleri Buhâra, büyük bir edebî ve kültürel İhtişam merkezi olmuştu. (2) Sâmânîler Horasan'ı Saffarîler'den aldıktan sonra (900-910), fikrî hayatının ihtişamı bakımından Buhâra'dan çok geri kalmayan Nişabur, onların ikinci başşehri haline geldi.

(d) Gaznevîler : Gaznevi hanedanı (976-1180), Sâmânî ordularındaki subayların neslinden gelen Türk ırkındandı. Subuktigin, yaklaşık olarak Afganistandaki Kâbil Şehri'nin yüz mil güneyinde bulunan, dağlık bir kasaba olan Gazne'de vali oldu ve iktidarını hem Hindistan'a, hem de doğu İran içlerine doğru yaydı. Oğlu, Samani hakimiyetini tanımayan, Gazne'li Mahmut (saltanatı 998-1030), doğrudan doğruya halife tarafından Horasan ve Gâzne valisi tayin edildi ve Hindistan'da büyük fetihler yaptı. Bunula beraber, Mahmut'un ölümünden hemen sonra, bu hanedan Selçuklu'lar tarafından İran ve Orta Asyadaki topraklarından uzaklaştırılmaya başlandı ; öyle ki, onların idaresi aşağı yukarı, 1050'den itibaren Afganistan ve Hindistan'la sınırlı kaldı.

Daha batıda, bölgesel valiliklerden gelişen ve Bağdat halifesini tanımaya devam eden daha küçük hanedanlar vardı. Bunun yanında, batıda asıl toprak kayıpları da vardı. Emevi halifesinin Abbasiler tarafından düşürülmesinden birkaç yıl sonra, Emevi sülalesinden bir kişi, halifelik iddiasında bulunmaksızın, İspanya'nın bağımsız hükümdarı oldu. Böyle bir iddia, ilk defa, önce 909'da Tunus'da ortaya çıkan, daha sonra 969'da iktidar merkezini Mısır'a taşıyan bir hanedan olan, Fâtimîler tarafından ortaya konuldu. Fatimî hükümdarları bütün İslam dünyasının meşru halifeleri olduklarını empoze ve ihtilal telkin etmeleri için Abbasi illerine casuslar gönderdiler. Burada Fatimîler hakkında bilgi vermeye daha fazla ihtiyaç yoktur ; zira, onların, (**İsmailiyye** veya **Batîniyye** olarak da bilinen) propogandaları üzerinde Gazâlî tarafından büyük ölçüde durulmaktadır. (Bkz. Bölüm IV).

(4) Yeniden kurulma : *"Yeniden-kurulma "* sözü halifeliğin dördüncü safhasının bir tanımı olarak tamamen tatminkâr değildir ; ama tek bir kelimeyle ifade etme bakımından uygundur. Bu safhada halife, güyâ bazı resmî fonksiyonları ve payeleri bulunan bir mevki sahibi olarak yerini koruduğu halde, geri kalan yetkisinin çoğunu kaybetmiştir. Gerçek yetki, daha sonraları **" sultan"** adıyle anılmaya başlanan birtakım savaş komutanlarının eline geçti. Bu komutanların birincisi, 936'da bir ordunun başında Bağdad'a giren ve halifenin vezirinden devlet mekanizmasını kolayca devralan İbn Râik idi. Bir müslüman tarihçi bunu şöyle ifade eder : (3)

" Bu zamandan itibaren vezirlerin gücü kalmadı. Vezir, illerin, yani devlet dairelerinin kontrolüne artık sahip değildi ; o , sadece vezir ünvanına ve sarayda merasimli günlerde kılıç ve kemerli siyah elbise içersinde görünme hakkına sahipti."

İbn Râik, bu yüksek mevkii iki yıldan daha az bir süre elinde tuttu ; zira 945'de Bağdad, (Hazar Denizinin güneyinde bulunan Deylem'den, dağlık, cengaver bir kabilenin reisleri olan) devletin dizginlerini ellerine geçiren ve onları son zamanlarda hâkimiyetlerinin gevşemesine rağmen, 1055'e kadar elinde tutan Buveyhî (veya Bûyid) sülalesi tarafından zapt edildi. Bunların doğrudan idaresi Irak'a ve İran'ın büyük bir kısmına yayıldı ; fakat yetki alanları sülalenin farklı fertlerine verildi ve onlar devamlı bir anlaşmazlık içerisindeydiler.

Neticede Buveyhîler, Türk kabilesine mensup kimseler tarafından desteklenen, önce Horasan'da hüküm süren, daha sonra

1055'de Bağdad'da devlet kuran diğer bir komutanlar soyu olan, Selçuklulardan önce yıkıldı. En geniş topraklara sahip olduğunda, Selçuklu İmparatorluğu, batıda Sûriye, doğuda Orta Asya ve İran'ın tamamı dahil olduğu halde, Büveyhiler'in imparatorluğundan çok daha genişti. Bu, devletin, Gazâli'nin olgunluk zamanındaki durumuydu ; fakat 1111'de Gazâli'nin ölümünden önce merkezî hükümet zayıflayordu ve en sonunda 1157'de bölündü. Bu açıklama halifeliğin tarihini kavrayabilmemiz için yeterlidir.

Bu yeniden kurulma safhasının çeşitli yönleri vardır. O, bir yönden halifelerin idaresinin sonu olduğu halde, diğer bir yönden, doğrudan halifenin idaresi altında bulunan toprakların merkezî hükûmetinin yeniden kurulmasıydı. Bu yeni merkezî hükûmette askerî kuvvetin yeri çok belirgindi. İlk fetihler, sivillerden meydana gelen bir ordu tarafından yapılmıştı ; fakat, zamanla sivillerden meydana gelen bir ordunun sakıncaları olduğu gösterildi. Her hâlukârda, ihtida olayları arttıkça ordunun alamayıcağı kadar pek çok vatandaş ortaya çıktı. Paralı askerlere sahip olmak , paralı askerlerin subaylarını gereğinden fazla yetkiye sahip olabildiklerini ifade ettiği halde, uygulamada daha tatminkâr görüldü. Siyasî gücün askerî dayanağa bağlı olduğu açıkça anlaşılıyordu. Buveyhiller ve Selçuklular gibi, iktidar mücadelesinde başarılı olan kimseler, kısmen nakdî ücrete tabi olmayan etkili askeri desteğe sahip bulunan, (fertler halinde ayrılmayan) insanlar grubuydular. Siyasi güç, kısmen de, vatandaşların rızasına bağlıydı ve bu, cemiyetin İslâmi esasları olan halifenin kabulü, bazen ibadete katılma şeriatı uygulayan mahkemelerin devamı vb. hususların kabul edilmesiyle sağlandı. Buna rağmen, daha önemli siyasi kararlarda ve mahkemenin işlemesinde İslâmi prensipler işe yaramadı.

(En azından nazarî bir açıdan bakıldığında) işin bu görünüşe göre memnuniyet verici olmayan durumuna rağmen, Selçuklular devrinin daha önceki dönemi özellikle Alparslan (1063-72) ve Melikşah (1072-92) devri, üstün huzur, refah ve büyük kültürel başarı devriydi. (4) Bu mutlu duruma bu iki sultanın zeki ve güçlü veziri Nuzâmül Mülk'ün de büyük katkısı oldu. Vezir, görünüşte sultana bağlı olduğu halde, bu otuz yılda tam yetkiyle görev yaptı.

2.DÎNÎ VE KÜLTÜREL DURUM

İslâm dîni, ilk şekillerinde Mekke, Medîne ve Arabistan'ın sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına adapte edildi. (5) Fakat içinde faaliyet göstermek zorunda olduğu maddî koşulların çerçevesi, Emevi halifeleridöneminde bile, Hz. Muhammed'in son yıllarındaki maddi durumların çerçevesinden tamamen farklıydı.

Gelişmenin ilk safhası olan **fetihler**, boyunduruk altındaki kimselere tesiri bir yana, Arapları, yani müslümanları geniş sosyal bir değişikliğin içine sürükledi. Eski kabile ve klan sistemi bozuldu ve bir insanın hayatı kabile vasıtasıyle anlamlı hale geldiği için, sistemin bozulması, bir sosyal kriz kadar bir dînî krize de sebep oldu. Arapların önemli bir kısmı kabile yerine İslâm cemiyetini koyarak bu krizlere karşı koydu. Bu cemiyetin birer ferdi olmaları vasıtasıyle hayat onlar için anlamlı hale geldi. Çünkü o cemiyet ilâhî vahye dayanarak kuruldu ve ilâhî vahyin belirttiği âdetlere uygunluk içerisinde yaşıyordu. Fakat Allah'ın emirlerine karşı gelen kimselere nasıl davranılacağı meselesi, halledilmesi güç bir konu olarak ortaya çıktı ve çözümlenmeden önce çok şiddetli tartışmalar vardı. Bununla beraber sonunda, içerisinde günahkârların bulunmasına rağmen, bütün cemiyetin bir " Kurtarıcı fırka " olarak kabul edilebileceği bir yol bulundu. Öyle ki bu fırkanın bir ferdi olmak ebedî mutluluğa yol açıyordu. (6)

" **İhtida** " safhası, geniş toprakların ve sakinlerinin İslâm imparatorluğunda birleşmesini takip eden sosyal düzenlemenin bir parçasıydı. İhtida olayında bazı maddi kişisel çıkarların bir faktör olabilmesi mümkün olmakla beraber, belki de en önemli faktör dinseldi, yani karizmatik bir cemiyet olarak dinamik İslâm cemiyeti fikrinin çekiciliğiydi. İnsanlar, gerçekten bu cemiyetin sıkı sıkıya bağlı bir mensubu olmayı istediklerini hissettiler. Aslında kabile değeri yıkılmış olan Arap kabilelerine mensup kişiler için geliştirilen karizmatik İslâm cemiyeti fikri, Arap olmayan müslümanlar tarafından daha da geliştirildi. Cemiyetin ayırıcı üstünlükleri, bilhassa ilâhî vahy ile bildirilen bir kanunun Şeriatında sahip olduğu şey veya daha doğrusu bir ameller manzumesi cemiyetin karizmatik mâhiyetiyle birleştirildi. Karizmatik cemiyet isteği Şeriatın inceden inceye işlenmesinde sarf edilen inanılmaz fikrî çabaların arkasında önemli bir faktördü.

Şeriatı işleme esnasında başka şey de yapıldı. Dini yeni kabul edenlerin çoğu, Araplarınkinden daha yüksek bir kültürel seviyeden

gelmekteydiler ve tabiatiyle eski kültürlerinin çoğunu korudular. Ellerinde, şeriatın bir biçim kazandığı dindar âlimler, Kur'an' da bulunan pirensiplere hadisleri, yani Hz. Muhammed'in sözleri ve uygulamaları hakkındaki kısa rivayetleri eklemek suretiyle bu prensipleri sadece geliştirmekle kalmadılar ; Şuurlu bir aldanma olmadığı halde, her nasılsa, bu âlimler, Hiristiyan, Yahudi, Gnostik ve diğer kaynaklar vasıtasıyle gelen Orta Doğunun miras kültürünün çoğunu hadisler arasına sokmayı da başardılar. Modern araştırıcı için bu husus daha çok dikkat çekicidir ; zira Müslümanlar karmaşık bir hadis tenkit sistemine sahiptirler. Bununla beraber dikkatli bir tetkik, göstermektedir ki, bu sistem objektif tarihsel gerçekleri tahkik etmeyi değil, fakat acaip görüşlü veya aşırı fikirli azınlık grupların görüşlerini dışta tutmayı amaçladı ve o, bunu yapmayı büyük ölçüde başardı. Aslında sistematik tenkidin amacı, İslâm Dîni'ni yeni bir fikrî esas üzerine, yani Kur'ana ait prensible, aşağı yukarı 800 yılı dolaylarında müslümanların büyük bir kesimi tarafından kabul edilegelen ilk uygulama ve eski bilgilerin bir karışımı üzerine sağlam olarak yerleştirmekti. Kaydedilmelidir ki, bu karışım, Orta Doğu'nun, Yunan felsefesi ve bilimi gibi, yüksek ilmini ihtiva etmedi ; " yabancı " ilimler karşısındaki bu doğru tutum Gazâli'nin uğ-raşmak zorunda kaldığı problemlerden biridir.

İslâm dîni bu fikri gelişmeler vasıtasıyle kendisini, ilk iki safha olan fetih ve ihtida safhasının değişikliklerine dikkate değer yeterlilikte uydurdu. Onun uyumunun en az yeterli olduğu nokta idare müessesesi içerisindeydi. Hükümdarların, hüküm süren islâmî prensiplerle ilişkilerinde saygılılık devam ettiği halde, hükümdarlık müessesesinde geleneksel İran istiptadı ve hiç bir ilkeye dayanmayan yetki kullanımı galip gelmişti. Daha sonraki safhalarda, en üst politik seviyelerde İslâmî prensiplerin bu güçsüzlüğü -ki Avrupa'da İslam'ın politik bir din olarak şöhret bulması karşısında bu durum dikkat çekicidir (7) - entellektüel sınıfın sıkıntılarına ve böylece Gazâli'nin çözmek zorunda olduğu ana probleme daha bir güçlük getirmişti.

Üçüncü ve dördüncü tarihsel safhaların (dağılma ve yeniden kurulma safhalarının) dînî ve fikrî gerilemelerini benzeri kısa ifadelerle tasvir etmek uygun olurdu, fakat maalesef bu mümkün değildir. Bu gerilemeler, bu bakış açısından henüz tamamiyle araştırılmış değildir. Ayrıca, onların tetkiki Gazâli'nin kendi probleminden tamamen ayrı düşünelemez. Bu büyük adamı anlayışımız arttıkça, O iki asır içerisinde veya takriben onun doğumundan önce

meydana gelmiş olan olaylar üzerinde daha çok açıklığa sahip olacağız. Bu asırların ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve dinsel olayları, içerisinde Gazâlî'nin hayatını yaşamak zorunda olduğu çevreyi meydana getirdi. Bu çalışmanın amaclarından biri, o çevrenin göze çarpan özelliklerini ve o özelliklerin oldukları gibi meydana gelmesine en çok neyin katkıda bulunduğunu keşfetmektedir. Bu incelemedeki bu ilk safhada dikkatler şu üç nokta üzerinde toplanabilir.

(a) İtibarı yüksek İslâmî fikir sistemi, hemen hemen her yere kök salmıştı. Komutanlar, halk ile bütün temaslarında onu açıkça tanımak zorundaydılar. Bu sebepten, halifeliğin kumandanların idaresi altına dağılması, entellektüel İslâm kültürünün zayıflamasına değil, bilakis onun, çok sayıda mahalli merkezlerde himaye görmesine yol açtı. Gazâlî'nin hayatının ilk yıllarının geçtiği Nişabur ve çevresi, bu en kuvvetli merkezler arasındaydı.

(b) Dördüncü safhada ve daha az belirgin olduğu halde üçüncü safhada da en yüksek idare üstün askerî kuvvete aitti. Bu, O âna kadar karizmatik olarak veya ilâhî vahiy ile tesis edilmiş olarak kabul edilen bir cemiyet içerisinde vuku buldu. Bu durum, cemiyetin karizmatik yapısını kaybettiğini mi ifade etmekteydi ? Bu zorluk, o zamanın insanları için ciddi bir zorluk muydu?

(c) Gazâlî'nin, herkesçe itibar edilen bir dînî münevver veya bir âlim (8) kariyerini terk etmesi, bu kariyerde bir bozukluğun bulunduğunu ifade eder. O günahkâr hükümdarlara boyun eğmeyi mi îma etmekteydi ? Münevverler, içerisinde İslâm'ın ilgi görmediği bir çevrede hayatlarının değerini bulmaya mı çalışıyorlardı ? Zorluk, zâhirî amacı, idare edilen halkın işlerine yön vermek olan Şeriatın bunu açıkça yapmaması mıydı?

Gazâli kendisi, otobiyografisinde bu duruma yeterli bir cevap bulmaya çalışan dört grup insandan bahseder. Ve biz Onun bu yolunu takip etmekten ve bu dört grubun tavırlarını tetkik etmekten daha iyi bir şey yapamayız : Bu dört grup insan filozoflar, Batıniler veya İsmaililer, Kelâmcılar (Kelâmcılardan Eş'ârıler ve Hanbelîler arasındada biz ayrıca bir ayırım yapabiliriz), sûfiler ve ya mistiklerdir.

Bu durum karşısında takınılması mümkün olan beşinci bir tutum, Gazâlî'yi ilgilendirmesi ihtimal dahilinde olmakla beraber, aslında ilgilendirmeyen bir tutum, (bir başka deyişle bu duruma bulunması mümkün olan beşinci bir cevap) yani İran rönesansı

hakkında söylenecek bir kaç söz kalıyor. İran'ı Araplar fethetmeden önce, Zerdüşt dinine mensup rahipler sınıfı, münevver bir sınıf olarak güçlerini korumak için hükümdarlarla ve onlara itaat eden kimselerle gizlice ittifak etmişlerdi. Böyle yaptıkları için, onlar halkdan büyük ölçüde kopmuşlardı. Bu bakımdan, ihtida safhası başladığında bir çok İranlı'nın müslüman olması sürpriz sayılmıyordu. İranlı müslümanların Abbâsi hanedanlığının kuruluşunda çok rolleri oldu ve buna karşılık olarak, Arap ve Arap olmayan bütün müslümanların eşitliği, genellikle, kabul edilir hale geldi. Bir süre sonra, devlet memurları sınıfı arasında, Arapların kıymetçe aşağı olduklarını iddia eden bir hareket ortaya çıktı. Fakat Şuûbiye hareketi diye adlandırılan bu hareket, görüleceği üzere daha ziyade siyasi tesiri olmayan edebi bir hareketti. İranlıların, diğer kendilerini zorla kabul ettirme yöntemleri Mani dini (Manilik) ve bazı Şii İslâm mezhepleriyle ilgilidir. (9)

Bununla beraber, İran ruhunun hakiki uyanışı, parçalanma safhası sonrasına kadar olmadı. Mahalli veya taşra hanedanları, bilhassa Sâmâniler ümit ve arzuların yöneldiği bir odak noktasıydı. Şüphesiz, XIX. yüzyıl Nasyonalizmi ile karşılaştırılabilen zaten bir İran nasyonalizminin önceden varlığı zannedilmemelidir. Potansiyel olarak, bu nasyonalizmlere benzeyen bir şey vardı, fakat onun, şuurlu bir düzeye çıkması gerekiyordu. Bu millî bilincin meydana getirilmesinde baş rol Firdevsî (1020-1025) tarafından oynandı. Onun büyük destanı Şahnâme, bir çok mahalli gelenekleri bir bütün halinde sıkıca birleştirdi ve yerli İran halkına, İran'ın dâimi misyonu (ki bu Turan akınlarından , medeniyetin korunmasıdır) için yeni bir şevk verdi. İnsan, İranlıların, bu iki amaca, yani İran'ın asırlarca süren genişlemesine ve İslâmın yayılmasına, hizmet etmeye yüz yıllarca devam etmelerinin zor olacağını tasavvur ettiği halde, bu, İslâm imparatorluğunun bir mensubu olma ile birleştirilebilen bir misyondu.

Uygun şartlar içerisinde, bu İran hareketi gelişmiş ve çok siyasi değer taşımış olabilirdi. Bununla beraber, şartlar onun aleyhineydi. Firdevsi meşhur şiirini tamamlamadan önce, Sâmânîler'in güneşi batıyordu ve parlamaya başlayan, bir müslüman Türk generali olan Gazne'li Mahmud'un yıldızıydı. Nitekim Mahmud Firdevsî'nin koruyucusu oldu ; bununla beraber Mahmudun Türk kökenli olması kendisini şairle bozuşmasını süpriz olmaktan çıkarmaktadır (10). Daha çok müslüman Türkler olan Selçuklular da onun izinden gittiler. İran'ın büyük ölçüde Türk yönetimi altında

olmasına rağmen, Firdevsî'nin İran ve Turan rolleriyle ilgili düşüncesi bir politik seraptan daha fazla bir şey değildi. İranlılar politik yönden daha zayıf hale gelmişlerdi ve şimdi onların yerinde İslâm medeniyetinin askerî koruyucuları Türklerdi. Gazâlî'nin doğumundan birkaç yıl önceki durum buydu ve onun damarlarında çok Acem kanı taşımış olması gerektiği halde, devrindeki proplemlere « Fârisî » bir çözüm getirmeyi asla çekici bulmaması ve hatta Acem eşyalarına hiçbir zaman özel ilgi göstermemiş olması, ancak doğumundan önceki bu durumla izah edilebilir (10a).

3. GAZÂLÎ 'NİN HAYATININ İLK DÖNEMLERİ

Bu çalışmanın merkezini teşkil eden şahsiyet, 1058'de yani Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretinden dört buçuk asır sonra ve Bağdad'da Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra doğdu. Onun doğum yeri, kuzey doğu İran'da bugünkü Meşhed'in yanında ki Tûs kasabası veya Tûs bölgesiydi. Adı Muhammeddi ve Muhammed b. Muhammed'in oğluydu. Künyesi, Hâmidin babası anlamına gelen, fakat o'nun bu isimde bir erkek evlada sahip olduğunu zorunlu olarak ifade etmeyen "Ebû Hâmid " di. (şüphesiz sadece kızları kendisinden sonra yaşadı). O, en iyi Gazâli lakabıyla bilinir. Muhtemelen, Gazâlî kelimesi, Tûs bölgesinde başka türlü bilinmeyen bir köy olan, Gazala köyüne mensub bir adam demektir. (11) O, bazan Tûs kasabasına mensub anlamına gelen, Tûsî olarak da adlandırılır, Onun, meşhur bir âlim ve sûfî olarak bilinen, Ahmed adında bir erkek kardeşi ve birkaçtane kız kardeşi vardı.

Tûs kasabasının âlimlerinden biri olan, yaklaşık 1043 tarihinde vefat eden ve Ebû Hâmid el-Gazâlî olarak anılan bir büyük amcası (veya daha az ihtimalle dayısı) nın olması dışında , Gazâli'nin ailesi hakkında kesin olarak birşey bilinmiyor. Bu bakımdan aile, babanın, iki oğlunun mümkün olan en mükemmel eğitimi almış olmaları gerektiği arzusuyla da gösterildiği gibi, münevver gruplarla temas halindeydi. Bazı kaynaklarda yer alan bu, kelâmcının babasının, bir yün eğirip satıcısı olduğu yolundaki iddia reddedilmelidir ; zira bu iddianın, Gazâlî adının daha az muhtemel olan yazılı-şından ve menşeinden çıkan bir netice olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber, babasının nisbeten fakir olduğu kabul edilebilir. Öldüğünde, iki oğlunun iyi bir şekilde eğitimi ile ilgilenmesini tenbih ettiği bir sûfî dostuna, bırakabildiği kadar çok para bıraktı. Bu para tüketildiğinde, dostu, çocukların bedava eğitilebilecekleri gibi,

bedava yiyip içip yatabilecekleri bir okula veya medreseye gitmeleri için tedbir aldı. Gazâli'nin ailesiyle ilgili bu çok kısa mâlûmat, Onun daha sonraki meslek hayatında aile geçmişinin etkisiz olmadığını gösteriyor. Babası, şüphesiz, camilerde ücretsiz verilen derslere devam etmek suretiyle elde edilebilen dikkate değer bir Kur'an ve hadis bilgisine dayanan, sıradan müslümanların saf takvasına sahip bir kişi olarak nitelendirilebilir. Hayatının sonuna doğru Gazâli, sıradan kimseleri Kelâm derslere devamdan men etmeyi savunduğu, bir kitap yazdı (12) ; fakat bu fikrin, o zamanın sadece anlaşılması güç rasyonel Kelâmını ilgilendirdiği ve dînî eğitimin daha çok somut olan konularını ilgilendirmediği anlaşılmalıdır.

Gazâli'nin eğitiminin ilk bölümü için belli bir tarih kaydedilmemiştir. Eğitime başlama yaşı normal olarak onbir idi ve O,1069'-da onbir yaşında olmalıdır (13). O,1077'de, devrinin en seçkin Kelâmcısı olan Cüveynî'nin maiyetinde tahsil yapmak için, İran'ın o kısmını merkezi olan Nişabur'da önemli bir okula veya medreseye gitti. (14) Yıllar sonra O, tahsiline, Hazar Denizi'in güney doğu köşesinde bulunan Curcân'a yaptığı bir ziyaretten ayrı olarak, esasen Tûs'da devam etti. (Nişabur, aşağı yukarı Tûs'dan elli mil uzaktadır ; Curcan'ın uzaklığı ise üç yüz milin üzerindedir, bu da Nişabur'dan geçen yolun da üç yüz milin üzerinde olduğu demektir ki, bunlar büyük bir âlim için nisbeten kısa seyahatlerdir.) (15) Curcan'dan dönen genç öğrencilerin seyahat ettiği kervanın hırsızlar tarafından nasıl saldırıya uğratıldığına dair bir de hikâye anlatılır. Gazâli'nin Curcan'daki tahsilinin semeresini kapsayan defterler, hırsızların el koyuduğu eşyalar arasındaydı. O, hırsızların arkasından giderek Curcan'da öğrendiği bilgilerin kendi kalemiyle ifade edilişi demek olan notlarının iadesini rica etti. Hırsızların reisi, o kadar kolayca alıp götürülebilen, bu bilgi iddiasıyla alay etti ; fakat defterleri geri verdi. Curcan'a yapılan bu ziyaretin 1074'den daha sonra olması mümkün değildir ; zira Gazâli, döndüğünde notlarındaki " bilgisini" ezberlemek için üç yıl harcadı.

Tûs, Curcan ve Nişaburdaki bu tahsil yıllarında, Gazâli standard yüksek İslâm eğitimi programını takip etti. Bu programın ağırlık noktasını fıkıh oluşturmaktaydı. Temel eğitim, Kur'an ve Hadislerin tefsir ve açıklamalarıyle birlikte öğretilmesiydi. Fıkıh ilmi esasen hadislerden çıkarılmıştı. Bunlardan başka, Arap grameri, kabul görmüş fıkhî mezhepler arasındaki farklar ve hadis râvîleriyle ilgili biyoğrafik bilgiler gibi yardımcı ilimler de vardı.

Gazâli'nin en azından Nişabur'a gidene kadar, çalışmasının başlıca ağırlık noktanını teşkil eden konular, Hadis ve fıkıh üzerine olan konulardı. Bu konularda, Tûs've Curcan'daki eğitim düzeyi pekâla yüksek olmuş olabilir. Şüphesiz, Sâmâniler'in gerçek bağımsızlıklarından ve onların ilmi ve sanatı himaye etmelerinden dolayı, Bir asırdan fazla, Nişabur ve komşu bölgelerde eğitim alanındaki gelişme en ön saflarda yer almıştı.

Aslında, İslâmi ilimler eğitimi camilerde ücretsiz verilirdi ve bu uygulama devam etti. Bununla beraber, aşamalı olarak özel enstitüler kuruldu. Bu enstitüler önce, sadece bir oda veya bir salon ve bir kütüphaneden meydana gelmiş olabilir. Zamanla, öğrenciler için yatakhane ilave edildi ve öğrencileri desteklemek için fonlar kuruldu. Enstitünün bu daha sonraki şekline, İngilizce'ye " college " (Üniversite) olarak tercüme edilebilen, " **medrese** " adı verilir. Buna benzer ilk medresenin 960'dan önce Nişabur'da kurulduğu görülür. Bunu, aynı yüz yılda kurulan diğer medreseler takip etti. Medrese kurma hareketi, (1063'den 1092'ye kadar idareye hâkim olan) Büyük Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk tarafından hararetle teşvik edildi. Bir kaynak, Nizamü'l-Mülk'ün öğrenciler için "burs" temin eden ilk kişi olduğunu belirtir, fakat daha önce de buna benzer durumların varlığı bilinmektedir(16) Nizamü'l-Mülk'ün Musul'dan Herat'a kadar yayılan, en az dokuz tane Nizamiye Medresesi kurduğu ve bu medreselere bolca gelir sağlandığı kesinlikle bilinmektedir. 1077'de Nişabur, hemen hemen kırk yıl Selçuklular'ın idaresi altında, öncekine nisbetle sakin bir hava içindeydi ; halbuki bağdad, 1055'de Selçuklu işgali sonrasına kadar, akademik çalışmayı zorlaştırmış olması gereken çekişmeye sahne olmuştu. Bu bakımdan Nişabur bölgesinde ulaşılan akademik bilgi düzeyinin, İslâm dünyasındaki en yüksek akademik bilgi düzeyleri arasında olması beklenebilirdi.

1077'de Gazâli Nişabur'a gittiğinde, bilhassa gittiği medrese, " iki kutsal yeri (Mekke ve Medine) in imamı " anlamına gelen, imâmü'l - Harameyn olarak bilinen Büyük Kelâmcı Ebûl-Maâlî el-Cüveynî'-nin şöhretiyle cazip hale gelen, Nizamiye Medresesi idi. Cüveynî, Nişabur' daki bir müderris veya öğretim üyesinin oğluydu ; fakat babasından daha zeki olduğu herkes tarafından kabul edilirdi. Esasen O, bir Kelâm' cıydı ve Gazâli'yi, belki İslâmi ilimlerin en zoru olan, Kelâm'a yönelten O idi. Gazâli, Ağustos 1085'de Cüveynî'nin ölümüne kadar Nişabur'da kaldı ve son zamanlarda öğretime yardım etti. Sonra, Nizâmü'l-Mülk'ün karargâhına gitti ve henüz, sadece yirmi yedi yaşında oluduğu halde, vezir tarafından şeref ve hürmetle ka-

bul edildi. Gazâli'nin, Nişabur'daki ders verme-ye devam etmesi beklenirken, O, kayıtların bildirdiğine göre, sonraki bir kaç yılın tamamını, 1091 Temmuz'unda Bağdad'daki Nizamiye Medresesine müderris olarak tayin edilinceye kadar, söz konusu karargâhda geçirmiştir (17).

Böylece biz, Gazâli'nin, İslam dünyasında gerçekten sahip olunması gereken bir eğitime sahip olduğunu görüyoruz. Cüveynî, Onun devrinin ilk Kelâmcısıydı. Gazâli'nin hadis öğretmenleri o kadar seçkin değildi ; fakat o'nun, hadisleri nakletmedeki yanlışlığı ve uydurma hadisleri kullanması, muhtemelen, başlıca kendi gevşekliği ve dikkatsiziliği yüzündendir. Nişabur ve Tûs'u çevreleyen bölgede eğitim de derin kökler salmış ve cemiyetin bir çok sınıflarına etki etmişti. Bu demekti ki, Gazâli, her ne kadar mükemmel bir eğitim görse bile yine de, halk tabakasının saf fakat yerli yerinde olan inancından kopmuş değildi. Cüveynî'in, bu ve diğer hususlarda gençlerin yaşlılar tarafından nasıl eğitildiğini gösteren bir ifade serdettiği anlatılır : (18).

" Cüveynî'nin şöyle söylediğini duydum : Ben binlerce kitap okudum , sonra İslâm halkını kendi dinleri ve bu kitaplardaki açık ilimleriyle başbaşa bıraktım ve açık denizler üzerinde, İslâm halkının reddetiği edebiyata dalmaya başladım. Bütün bunlar doğruyu bulmak içindi. Henüz genç yaştayken diğerlerinin görüşünü kabul **(taklit)** etmekten kaçındım. Fakat şimdi ben, her şeyden şu hakikat sözüne, yani ' **yaşlı kadınların dinine yapışınız** ' sözüne döndüm. Eğer Allah'ın adaletinin inayetiyle hakikat beni yakalamazsa ve dolayısıyle yaşlı kadınların dini üzere ölmezsem, ve hayatım hakikat erbabının saflığı ve samimiyet sözüyle, yani ' **Allah'dan başka Allah yoktur** ' ile son bulmazsa, o zaman Cüveynî 'nin oğluna (yani kendisine) yazıklar olsun ! ".

III
FELSEFEYLE KARŞILAŞMA

1. İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ HAREKET

Yunan felsefesinin İslâm dünyasına nasıl girdiğinin ve kısmen İslâm Kelâm'ıyle nasıl birleştiğinin hikayesi ana hatlarıyle bilinmektedir ; fakat teferruatları hakkında hâlâ bilinmeyen çok şey vardır (1). Bunun ve bundan sonra gelen bölümün amacı, geri kalan birçok bilinmeyen hususlardan bazısını araştırmak değil, bilakis filozofların İslâm toplumundaki yerine göz atmaktır.

Müslümanların, Yunan bilimi ile etkili temaslar kurmaya başlamaları, ancak ilk Abbâsîler'in saltanatı zamanındaydı ; bununla beraber, bu temaslar, halife tarafından yönetilen topraklar içerisindeki, birtakım Hıristiyan okullarında hâlâ canlıydı ; bu canlılık, (Basra'nın yaklaşık yüz mil kuzey doğusunda bulunan) Cündi Şapur'da ki bir okulda dikkate değer ölçüdeydi. Bu konuda Kesin adım, 765'de sarayına Cündi Şapur'dan, İran Nesturilerine mensup Bohtişu'lu bir aileden, George adında bir doktoru çağırdığında, sıhhati iyi olmayan Halife Mansur (saltanatı 754-775) tarafından atıldı ; 870'e kadar saray hekimliği görevi George ve o'nun nesli tarafından yürütüldü ve ailenin diğer fertlerinin adı sonradan duyuldu (2). 765'den başlayıp ileriye doğru giden yıllarda, Bermakî vezirler ailesi gibi kişiler tarafından desteklenen saray çevresinde, Yunan biliminin bütün yönlerine ilgi arttı. Yunan biliminin meşhur koruyucuları ve meraklıları Hârûn Reşîd (saltanatı 786-809) ve oğlu Me'mûn (813-833) du. Bahsedilen bu üç halifenin ve onlardan hemen sonra gelen halifelerin saltanatları zamanında, Yunanca kitapların Arapça'ya (genellikle, Hıristiyan okullarının zaten sahip olduğu Süryânice tercümelerden) tercüme işiyle bir başlangıç yapıldı ve birkaç cesaretli kişi, Grek fikirleriyle İslâmî fikirleri birleştirmeye teşebbüs etti.

Tercüme faaliyetinde üç ana safha ayırd edilebilir. Birincisi evvelce anlatılandır. İlk önce, bilimi ve mütercimleri koruma görevi düzensizdi, fakat M'emûn, hem bir kütüphane ve hem de bir kitap istinsah ve tercüme merkezi olan *" hikmet evi "* **(beyt el-hikme)** ni kurmak suretiyle meseleye bir kuruluş temeli kazandırdı. 850'de Yunan tıbbî metinlerinin birçoğu ile Aristo'nun ve diğer filozofların eserlerinin birkaçı Arapça'da mevcuttu. Bu disiplinlerle ilgili Arapça bir

bilimsel lügat meydana getirilmek zorunda kalındığı için, daha çok muğlak olan eserlerin bazısı hâlâ noksan olarak anlaşılsa bile, yine de başarı büyüktü. İkinci safha Huneyn b. İshak (808-873 tarihleri arasında yaşadı) ile oğlu ve diğer öğrencilerin safhasıdır. Huneyn Arap ırkındandı ; Basra'da gramer, Bağdad'da tıp tahsili yapmış ve sonra İslâm imparatorluğunda olduğu kadar Bizans İmparatorluğunda da epeyce seyahat etmişti. O, seyahatinden, mükemmel bir Yunaca bilgisi ve kıymetli bir el yazması eserler koleksiyonu ile döndü. O'nun, tercümede ilmî standardı en yüksek seviyedeydi. Ona göre, bir tercüme için yapılması gereken ilk şey, Yunanca metnin tam bir edisyon kritiğini ortaya koymaktı. Genellikle Hunevn ve okulunun tercümeleri yeni bir doğruluk ve anlayış seviyesine ulaştı. Tercüme faaliyetinde üçüncü safha aşağı yukarı onuncu yüz yıla tekâbül eder. Arapça'da orijinal felsefî yazıların gelişmesinden dolayı, problemlerle ilgili daha derin bir anlayış ve daha zengin bir bilimsel lügat vardı. Eski tercümelerin bazısı (Huneyn'in yapmış oldukları da dahil) yeniden gözden geçirildi. Bununla beraber, yapılan bu yeni tercümeler, doğrudan doğruya Yunanca'dan değil Süryanîce'dendi.

İslâm dünyasında bağımsız felsefî hareketin gelişmesi esasen tercüme çalışmasının dışındaydı. Bu hareketin içinde çeşitli anlayışlar vardır. Bohtişulu ailenin halifenin sarayına bağlılıklarıyle birlikte, Cündi Şapur'un tıbbî geleneği Bağdad'da kök salmaya başladı. Saray doktorunun denetimi altında bir hastane vardı ve burada tıbbî öğretim yapılırdı. Belki felsefede de birtakım dersler verilmekteydi ; şüphesiz, devrin bütün doktorları felsefe eğitimi gördü.

İkinci önemli bir akım, İskenderiye'nin felsefî geleneğiydi. Esas itibariyle bir Yunan müessesesi olan İskenderiye'deki büyük üniversitenin , Mısır'ın Kıptîce konuşan sahil geresindeki bölgesiyle asla yakın ilgisi olmamıştı. Arap fetihlerinden önce, Yunanca'nın yerine Süryanîce'nin geçmeye başlamış olması önemlidir. Belki bu son olay, geri kalan, Yunanca konuşan öğretmenlerin (Süryanca ve Kıptice konuşanlardan ayrı olarak) geri çekilmesine yol açtı. Belki o, Mısır'da devam edilemiyecek derecede küçüldüğünde, Süryanice ile yazılmış olan ilmî eserlerle zaten mevcut olan münasebeti, şüphesiz , yaklaşık 718 ' de, bu üniversite için yeni bir yer olarak Antakya'nın seçilmesini sağladı. Aşağı yukarı 850 ' lerde başka bir hareket daha vardı ; bu kez o, batıya doğru (Musul yolunun yarı yerinde bulunan) Harran'a yönelmişti ve 900 yılına doğru diğer bir

hareket de Bağdat'a doğruydu. Aslında bu hareketler, felsefî geleneğin canlı taşıyıcıları olan öğretmenlerin hareketleriydi ; bununla beraber onların bazı durumlarda kütüphanelerini de birlikte götürdükleri rivayet edilir. Bu gelenekle ilgisi olan büyük filozoflar hakkında 850'den itibaren bazı şeyler bilinmeye başlanır. Bilhassa, onuncu yüz yılın son çeyreğinde Bağdad'a Ebû Süleyman el-Mantîkî es-Sicistânî'nin evinde toplanan hareketli bir felsefî grup vardı (3).

Hakkında pek fazla bir şey bilmediğimiz başka akımlar da vardı. Harran'da Sâbîler denilen bir fırka Yunan felsefesiyle ilgili bazı incelemeler yapmış ve bu fırkanın bazı fertleri Bağdat ' taki tercüme çalışmalarına ve felsefî harekete karışmıştı. Bununla beraber, Antakya'dan Harran' a nakledilen bir üniversitenin ayrılmış olduğu ve Hıristiyan idaresi altında bulunduğu anlaşılıyor. Halifeliğin doğu kısımında Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî gibi bir adamın ortaya çıkmasını sağlayan bazı felsefî çalışmalar da vardı. Felsefî eserlerin Cündi Şapur'da ve başka yerlerde Farsça' ya çevrildiği muhtemel görünüyor ; dolayısıyle Aristo'nun eserlerinin Farça-'dan Arapça'ya çevrildiği görüşünün bir temele dayanmadığı ortaya çıkmıştır (4).

Bu felsefî harekete karışmış bulunan kişiler nasıl kişilerdi? Onlar kimlerdi, toplumdaki mevkileri neydi ve niçin felsefeyle ilgilenmişlerdi ?

Herşeyden önce, (onların arasında) Mansûr ve Me'mûn gibi halifeler vardı. Bu halifeler İmparatorlukları içerisinde geliştirilmekte olan " yabancı bilimleri " öğrenirken, onlardan elde edilmesi gereken pratik yararları kazanmak istemiş olmalıdırlar. Tıbbî tedavinin belli yararları vardı ve bundan dolayı felsefî harekette doktorların büyük bir rol oynamış olduğu görülür. Astreolojiye de pratikte büyük önem verilmekteydi ; o çağda Astroloji ve Astronomi' nin karışımı çok işlendi. Matematiğin de pratik yararı vardı. Aynı şey, felsefe için söylenemeyebilirdi ; fakat Yunan biliminin diğer dallarıyle yakînen bağlantılı olduğu için felsefe de dahil edilmiş olabilir. Her hâlükârda felsefe bu yeni, heyecan verici ve bazı cihetlerde " **yüksek** " kültürün bir parçasıydı

Me'mun'un Mûtezilî olarak bilinen İslâm Kelâmcılarından oluşan bir dostlar ve müşâvirler grubu vardı. Bunların bazısı müslüman olmayanlara karşı tartışma yoluyla İslâm'ı savunmuş, dolayısıyle çok geçmeden, Yunan mantığının ve diğer Yunan felsefî fikirlerinin bu gibi tartışmalardaki faydasını kavramışlardı. Bu se-

bepten onlar cesaretle fikrî mütaalaya giriştiler ve geleneksel İslâm doktirinlerini, daha muhafazakâr Kelâmcıların dedikodularına karşı Yunan fikirlerine dayanarak izah ettiler. Onlar, bu eserin daha sonraki bir bölümünde daha etraflıca mutlaka tartışma konusu edilecektir. Burada, bu kısa açıklamadan sonra onlar bir tarafa bırakılabilir ; zira onlar filozof değildirler, bilakis sınırlı bir yere kadar Yunan fikirlerini kullanan Kelâmcılardır.

Me'mûn devrinden daha sonraki bir devirde vilayetlerdeki küçük yöneticilerin felsefe öğrencilerini ve diğer Yunan bilimlerini himâye ettikleri görülüyor. Bazı haller de onlar, bilhassa bir insanın tıp bilgisiyle ilgilenmiş olabilirler ; halbuki doktor olarak asla uygulâma yapmayan Fârâbî (aşağı yukarı 945'de) Suriye'de Seyf ed-Devle'nin sarayında çok ilgi görmüştü. Böyle bir durumda mahalli yönetici, halifenin sarayı ile rekabet ediyor olabilir, fakat O-nun âlimlerden belli ölçüde bağımsız olmayı devam ettirmek istemiş olması da düşünülebilir (bununla beraber, bu, daha derin araştırmayı gerektiren bir husustur).

Burada felsefî harekete karışmış bulunan birçok Hıristiyan hakkında hiç bir şey anlatılmayacaktır ; zira onları harekete geçiren sebepler ancak Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki münasebetlerin tarihî seyri içinde anlaşılabilir. Hıristiyanların bazısı doktor olarak hayatlarını devam ettirdiler, diğerleri ise rûhânî (kiliseye ait) müesseselerde mevki sahibiydiler.

Üzerinde dikkatimizin toplanması gerektiği nokta, müslüman filozoflar silsilesi ve her birinin toplumdaki yeridir.

(1) Bu filozoflardan ilki, yani " **Arap filozofu** " olarak bilinen **Kindî** (5) (800-866 veya 873), Kûfe valiliğine kadar yükselen resmî görevleri elinde tutmuş olan bir arap ailedendi. O, bizzat halifenin sarayına bağlıydı ve halifelerden birinin oğlunun özel hocasıydı. Muhtemelen, kendisinin uzmanı olduğu Yunan bilimleriyle ilgili başlıca kitapların oluşturduğu büyük bir kütüphanesi vardı. Kütüphanesi, bir saray entrikasının sonucu olarak Ona eziyet vermek için Basra'ya nakledildi, ama sonradan eski haline getirildi. **(2)** Kindî 'nin bir öğrencisi olan **Ahmed b. et-Tayyîb es-Serahsî** (ölümü 896) ileride halife olacak birinin özel hocalığı da dahil, halifenin sarayında idarî ve diğer mevkilere sahipti ; bununla beraber, felsefe hakkında yazacak kadar vakti de vardı (6). **(3)** Eski İskenderiye üniversitesinin Harran'dan Bağdad 'a naklinden sonra İbn Karnîb denilen bir adamın (yaklaşık 900 'den sonra ?) üniversitenin

başına geçtiği söylenir. Onun babası ve kardeşi Matematikçiydil r ve Astronomi üzerine eser yazmışlardı ; onun bizzat kendisinin ise hem bir Kelâmcı ve hemde bir tabiat bilgini olduğu söylenir. Bununla beraber O, hayatını bir devlet memuru olarak kazandı.

(4) Avrupa'da Rhazes (865-923 veya 932) olarak bilinen büyük hekim **Râzî**, hayatının ilk dönemlerini Rey (bugünkü Tahran'ın yanında)'de geçirdiği halde, eğitimini Bağdad 'da tamamladı. O, Bağdad 'da bir hastane de ve taşraya ait birkaç yöneticinin saraylarında doktor olarak çalıştı. **(5) " İkinci muallim " Fârâbi** (873-950) (birinci muallim Aristo'ydu), Türkistan'da doğdu ; fakat sonunda Bağdat 'a geldi ; felsefe ve diğer Yunan bilimlerini tahsil etti. İhtiyaçlarını nasıl temin ettiği açıkca bilinmemektedir ; fakat zâhidâne bir hayat yaşayıp az şeye ihtiyaç hissetmiş olabilir. Son yıllarında O, Halep'li Seyf-ed- Devle (Saltanatı 944-967) ' nin sarayında kalmakta, kitap yazma ve ders vermeyle meşgul olmaktaydı (7). **(6)** Genişçe seyahat etmiş olan kitapcı **İbn Nedîm** (Ölüm yılı 996), felsefî halkadan uzak değildi ve Onun (kendisince bilinen mevcut bütün Arapça kitaplar ve yazarları hakkında biyoğrafik notlarla birlikte bilgi veren) **" Fihrist "** i veya **" Kataloğu "** , burada anlatılan felsefî hareket dahil, birçok konular hakkındaki bilginin bir kaynağıdır. **(7)** Daha az önemli bir şahsiyet de **" iyi vezir "** lakabıyle bilinen Ali b. İsa'nın oğlu **İsa** (ölümü 1001) idi. O, halifelerin bir katibi olup İslâmî ilimleri, bilhassa Hadisi öğrenmeye çalıştı-ğını kesin olarak bildiğimiz, felsefî halkalarda yer alan birkaç kişiden biriydi.

(8) En azından, yaklaşık 980'den itibaren Bağdat'ta **"mantıkçı " Ebû Süleyman es-Sicistânî** (ölümü 1001' den sonradır)' nin evinde toplanan çok değişik bir felsefî grup (bir felsefî halka) gelişti. Yunan bilimlerinin biri veya diğeriyle ilgilenen birçok farklı evveliyatlara sahip öğrenciler bir araya geldiler ve edebiyata, ilme yada felsefeye ait konularda tartışmaya koyuldular. Ebû Süleymanın, Buveyhî hükümdarı Adud ed-Devle (Bağdad'da saltanatı 977-983) ' nin gözüne girdiği halde, evindeki toplantılardan başka, hiçbir resmi görev almayıp bilâkis bir uzlet içerisinde yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. **(9)** Bu müzakerelerin bazısı, toplantıyı tertipleyen ev sahibinin (Ebû Süleyman'ın) genç arkadaşı **Ebû Hayyân et-Tevhîdî** (ölümü 1010'dan sonradır) tarafından anlatılmıştır. Bu adam, Mûtezilîlere meyyal bir İran'lıydı ; bir filozoftan ziyade bir yazardı ve İslâm hukukunun bazı konularını da bilirdi. Meslek itibariyle O, son zamanlarda Bağdat'ta ve illerde vezirlere ve diğer saray memurlarına sekreter olarak hizmet eden bir kâtip ve müstensihti.

(10) Sonradan müslüman olmuş bir hıristiyan olan **İbn Hammâr** (ölümü 1017), son zamanlarda doğuda Hârizm ve Gazne saraylarında bulunan bir doktor ve filozoftu. **(11)** Tam bir filozof olmayan diğer bir kişi, birkaç vezirin sekreteri ve kütüphanecisi olan İran'li **Miskeveyh** (Ölümü 1030)'di. **(12)** Büyük bir felsefî kabiliyete sahip olan diğer bir kişi de " **Sâhip** " lakabıyle bilinen, Rey'de bir memurun oğlu olup yine orada vezirliğe kadar yükselip kendisini yarı bağımsız hale getiren **İbn Abbâd** (ölümü 995)'dı. **(13)** Muhtemelen Hind ırkından bir İran'lı olan **İbn Hindû** (ölümü 1018'den sonradır) İran hükümdarlarının bir sekreteriydi.

(14) Belki diğer bir İran'lı olan meşhur **İbn Sîna** veya Avicenna (980-1037), Sâmânî hanedanının saltanatı sırasında Orta Asya'da küçük bir idarecinin oğluydu. Geleneksel bir islâm eğitimi gördüğü halde, Onun felsefeye ilk merakını bir Fâtımî propogandacısı uyandırdı. Başka bir bilinmeyen öğretmende O'na Yunan filozoflarının ve bilginlerinin eserlerin tanıttı ve O, eserlerin içindekilere tamamen hâkim oluncaya kadar onları kendi kendine okumaya devam etti. Tesadüfen Fârâbî'nin bir kitabını ele geçirmesi, ona felsefi gelişmesini tamamlayan yeni bir görüş kazandırdı. O, onbirinci yüz yılın başlarındaki kargaşalı dönemlerde çeşitli saraylarda yüksek bir devlet memuru olarak çalıştı (8). **(15)** Bu adamlardan kısa bir zaman sonra, Kahire'de, hocasız olarak, kendi kendine öğrenmiş bir doktor ve filozof olan **İbn Ridvân** (ölümü 1061) ortaya çıkmıştır (9). **(16)** Ebû'l-Hasan Sâid Hibâtallâh (ölümü 1102) Bağdad 'da bir hastahanede görevli bir doktor ve aynı zamanda bir filozoftu. **(17)** Ebû'l Hasan'ın bir öğrencisi olan **İbn Cezle** (ölümü 1100) aslında bir Hıristiyandı ; fakat Mantık'ta üstadı olan Mûtezilî Ebû Ali İbn el-Velîd tarafından müslüman olmaya ikna edildi. O, sonradan, mahkemede bir resmî görev elde etti.

Bu listede açıkça göze çarpan şey, Yunan bilimlerinin ve yeni İslâm felsefesinin taşıyıcılarının İslâmî dînî-İlmin taşıyıcılarından tamamen farklı olduklarıdır.

Sadece birkaç durumda felsefede yetki sahibi olan bazı kişilerin ileri bir Hadis veya Şerîat tahsili yapmış oldukları rivayet edilmektedir ; hatta bu birkaç kişinin bile bu konuda fazla ilerlemediği söylenebilir. Bundan başka, doktor olmadan veya bir sarayda bir koruyucu bulmadan felsefî çalışmalara devam eden kimseler, bu çalışmalarıyla geçimlerini temin etmeye muktedir olamayıp, ancak

katip olarak çalışmak veya daha mütevazi bir tarzda çalışmak zorunda kalıyorlardı. Felsefenin ulaştığı gelişmenin olabilmesi için onların arasında birçok şevkli* kişi bulunmuş olmalıdır.

Felsefî hareketle katipler veya devlet memurları sınıfı arasındaki yakın bağ, onuncu ve onbirinci yüz yıllarda onlar için felsefenin bu çekiciliği ile sekizinci yüz yılda onların Manikeizm'e (Mani dinine) gösterdikleri ilgi arasında her hangi bir münasebetin bulunup bulunmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. O halde, muhtemel görünüyor ki, Sâsânî devrinden beri İran-Irak karışık kültürünün taşıyıcıları olduklarını idrak eden memurlar sınıfı, tehlikeli bir rakip olma tehlikesi gösteren gelişen İslâm âlimleri sınıfını tenkit etmek maksadıyle Manikeizm'de bir temel buldular (10). Onuncu ve onbirinci yüz yıllarda bu rekabet, hâlâ mevcuttu ve felsefe de tenkit için bir esas temin edebilirdi ; fakat bundan sonra gelen bölüm, âlimler üzerine bir hücum olarak adlandırılabilen, ancak nefsini koruma maksadıyle kendini haklı çıkarmaya teşebbüsten ibaret olan küçük bir faaliyetin bulunduğunu gösterecektir. Eğer yukarıdaki fikirde felsefeyle ilgilenen hükümdarların âlimlere bağımlılıklarını azaltmayı arzu ettiklerine dair bir şey olsaydı, onların memur-filozofları desteklemeleri bu sonrakinin bağım-sızlığı devam ettirme çabasıyle birleşirdi. Bu paragrafta söylenilenin hepsi bir dereceye kadar tahmînîdir, fakat O, memurlarla felsefî hareket arasında bir bağın söz konusu olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu durumda esas olan, İslâm İmparatorluğunda biri eski Yunan, diğeri de yeni İslâmî eğitim sistemi olmak üzeri iki ayrı eğitim sisteminin bulunmasıydı. Bu durum, Kahire'deki Ezher Üniversitesi gibi üniversitelerdeki şöhretiyle geleneksel İslâm eğitim sisteminin ve Batı sitili üniversitelerdeki en yüksek noktaya ulaşan bir modern sistemin birlikte bulunduğu geçen asır zarfında çoğu islâm memleketlerindeki durumdan farklı değildi. Bununla beraber bu benzerlik üzerinde fazla ısrar edilmemelidir. Orta çağlarda çok daha az teşkilat vardı ; bilhassa Yunan bilim ve felsefe öğretimi, hastanelerde yapılan öğretim hariç diğer bütün yerlerde çok az organize eldilmiş durumdaydı. Dolayısıyle aynı düşüncedeki kişilerin oluşturduğu bir grubun varlığı anlamı dışında, Bağdad'a felsefî bir okuldan veya fakülteden bahsetmede haklı olup olmayacağımız şüphelidir. Bununla beraber, düşüncelerinde şüphesiz devamlılık bulunan böyle bir grup mutlaka vardı. Onlar hakkında daha fazla bir şeyler söylemeye geçmeden önce, onların bizzat kendilerinin söyledikleri bazı şeyleri göz önünde bulundurmalıyız.

2. FELSEFÎ FİKİRLERİN SOSYAL DURUMLA İLGİSİ

Bu araştırmanın temel görüşlerinden biri, İnsanlar farkında olsunlar veya olmasınlar fikirlerinin sosyal gerçekleri ve sosyal arzuları yansıtmasıdır. Eflatun da, bizim burada üzerinde durduğumuz problem hakkında görüş belirtmiş ve " **Cumhuriyet** " de, bir ferdin yetenekleriyle toplumun sınıf - yapısı arasındaki benzerliğe önem vermiştir. Eflatun'a göre ideal devlet, aydınların yöneten sınıf olduğu devletti ve bu görüşe uygun olarak O, küçük bir devletin hükümdarını bir filozof-hükümdar yapmaya çalıştığı ölçüde politikayla meşgul oldu. Bununla beraber O da, bu ideali, uygulamada gerçekleştirmenin zor olduğunun farkındaydı. O'nun düşüncesinde, değişmeyen formlar dünyası ile, bu gelip geçici dünya, yani meydana gelme ve yok olma dünyası arasında ayırd edilen diğer bir çizgi daha vardır. Onun düşüncesinin bu cephesine göre, aklın -dolayısıyle aydının- asıl işi, mekan ve zamanın değişebilen şeylerini kontrol etmede değil, bilakis değişmez formlarla meşgul olmadır ; diğer bir ifadeyle münevver politikayı alır ve halka ait meseleleri ehline terkeder. Cumhuriyet'teki mağara istiaresi, mağarada görülen gölgelerin gerçekliklerini bilen filozofların gölgelerle meşgul olurken, niçin filozofça düşünmeyen kimselerden çok kere daha başarısız olduklarını açıklamaya teşebbüs eder. Eflatun'un yaşadığı dönemden bin yıldan daha fazla bir dönemden sonra Yunan felsefî geleneği kendisini müslümanlara zorla kabul ettirdiğinde, Eflatun' un düşüncesinin bu cepheleri onda hâlâ mevcuttu (11) ve filozofların Helenist ve Bizansa ait toplumdaki yeri, onların İslâm toplumundaki yerini tesbit etmede, önemsiz de olsa, bir faktördü.

(a) Râzî :

İslâm felsefî düşüncesinin sosyal implikasyonlarını mütalaa ederken, Kindî'den daha genç olmasına rağmen, Râzî (ölümü 923 veya 932) ile başlamak uygun olur. O, Proclus'un etkisinde diğer büyük İslâm filozoflarından daha az kalarak, onlardan bir dereceye kadar ayrılır.

Râzi, Platonik ruh kavramını aklın üstünlüğünü îmâ eden üç kısma ayrılmış (12) olarak kabul eder ve onun, tutkuların akıl tarafından kontrolü hakkında söylecek çok şeyi vardır. Akıl bütün medeni hayatın da kaynağıdır :

" Allah bize akıl verdi ; akıl vasıtasıyle bilhassa bizim elde edebildiğimiz en büyük yarar, hem geçici ve hem de ebedî şeyleri yapmaya muktedir olmamızdır. O, Allah'ın ihsanlarının en büyüğü-

dür, bizim için hiç bir şey ondan daha yararlı olamaz. Akıl vasıtasıyle biz, akılsız hayvanlardan daha üstünüz ve onlara boyun eğdirir, onları hem kendimize hem de kendilerine yararlı şekillerde kullanırız. Akıl vasıtasıyle biz, bizi yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve zenginleştiren her şeyi kavrar ve yine onunla gönlümüzün arzusunu elde ederiz. Akıl vasıtasıyle biz, gemilerin nasıl yapılacağını, nasıl yüzdürüleceğini öğrenir ve bu sebeple okyanuslar ötesindeki topraklara ulaşırız. Akıl vasıtasıyle biz, bedenlerimize büyük yararı dokunan tıp sanatını ve diğer yararlı sanatları elde ederiz. Akıl vasıtasıyle biz, neyin belirsiz, neyin çok uzak ve neyin gizlenmiş olduğunu anlar ve yine onunla biz, yer yüzünün ve gök yüzünün biçimini, güneşin, ayın ve yıldızların büyüklük, uzaklık ve hareketlerini biliriz. Akıl vasıtasıyle biz, anlayışımızın zirvesi ve saadetimizin baş kaynağı olan Yaratıcı'yı biliriz. Hülâsa, aklımız olmasaydı, hayvanlardan, çocuklardan ve delilerden farkımız olmazdı. " (13)

Toplum hayatının yapısına aklın katkıda bulunduğunun gerçeklik kazanmasına rağmen, Razi, aklın siyasi işlerde yol göstermesi ve onları kontrol etmesi gerektiğine hiç rıza göstermez. O, halka, siyasetle uğraşmak suretiyle statülerini yükseltmeye çalışmamalarını tavsiye eder. O, orduda veya devlet hizmetinde hiç görev almadığını, fakat sadece hükümdar hastalandığında onu tedavi ettiğini ve O'na sağlıkla ilgili öğüt verdiğini söylemek suretiyle, maruz kaldığı, hükümdarlara yakın olma ithamı karşısında kendisini savunur. O, servetini artırmayı amaç edinmedi ; bilakis sade bir hayatla yetindi ve biz O'nun, devamlı kendi tıbbî ve diğer bilimsel çalışmalarıyle ve birçok kitaplarını yazmayla meşgul olduğunu biliyoruz. O'nun ideali, " **Felsefî Hayat** " diye adlandırdığı fikrî faaliyete dayalı bir hayat yaşamaktır. Rûhun rasyonel (aklî) kısmı , " dünyanın hârikasını ve ihtişamını görüp, onun üzerinde murakabeye dalıp, ona hayranlık duymadıkça ve içinde bulunduğu her şeyle, bilhassa içinde kendini ve ölümden sonra kendi biçim ve durumunu bulduğu bedenle ilgili doymaz bir bilgi arzusuna sahip olmadıkça " kendisinin gerçek tabiatına ulaşamaz (14).

Siyasi hayat hakkında O'nun söylemek zorunda olduğu en kesin şey, " **Dünyevi İlerlemenin ve Siyasî Gücün Belirtileri** " başlığını taşıyan küçük bir makaledir. Bunun konusu, bazı kimselerin insanların hükümdarı olarak seçilip ayrıldığıdır. Tabiat onlara asalet ve belki, diğer kimseleri peşlerinden sürükleten, kendilerini onlara liderler olarak kabul ettiren bir kişisel çekicilik gibi kişilik

özellikleri bahşetmiştir. O, böyle kimselerin gerçekten yönetici olmalarını doğru ve haklı bulur. Bunda, Onun kaderciliğe meyletmekte olduğu görülüyor ; zira " **tabiat** " tarafından belirlenen bu farklılıklar hakkında zorunlu bir şey vardır. Bu, Onun akıl hakkındaki genel görüşüne tamamen uygun değildir. Bununla beraber, diğeri zamanlarda O, aklın bütün insanlara eşit olarak bahsedildiğini iddia eder ve buna dayanarak, o, peygamberler gönderen Allah telakkisine itiraz eder ; zira bunlar bazı kimselere bilgi verirler ve diğerlerine vermezler. Bu, toplumun mevcut İslâmî esasına zımnen bir hücumdur.

Genellikle, Râzi'nin Eflatunculuğu kendisinin önderlik etmekte olduğu hayat tarzı, yani, toplumun takip ettiği esas yoldan ayrı bir yol takip eden bir münevver hayatı, bilhassa bir bilimsel hayat için bir gerekçe teşkil etmektedir. Felsefesi, Onu, yapmakta olduğu önemli bir şeyi düşünmeye ve hissetmeye muktedir kıldı. Râzi, kendisinin en yüksek veya rasyonel kısmının, kendi özel hayatını yaşamasına müsade ediyordu. Bunu başka şekilde ifade ec ərsek, insan hayatının amacı, mümkün olduğu kadar Tanrı'ya benzemektir ; şöyle ki, Tanrı her şeyi bilen , herkese âdil davranan ve herkese acıyandır ; o halde, insan, bilgisini, adaletini ve merhametini geliştirmeye gayret etmelidir (15). Görüyoruz ki, bilgi ilk sırada geliyor. Bu gün, on asrı aşkın bir devreden sonraki avantajlı noktamızdan baktığımızda, biz Razi'nin gerçekten İslâm toplumunun hayatında en önemli bir rol oynadığını görebiliriz ; fakat Onun teorisi, ne kendisinin gerçekten başardığı bütün şeyleri izah etti, ne de kendisi onun tam öneminin farkına vardı.

(b) Kindî :

İslâm felsefesinde (kabaca, Aristo mantığı esasına dayanan Yeniplatonculuk olarak tanımlanan) en belirgin ve en önemli çığır, Kindi (Ölümü 866) ile başlar ; Fârâbî ve İbn Sina'ya kadar uzanır. Kindi'nin düşüncesiyle Razi'nin düşüncesi arasında bir çok benzerlikler vardır. O, insanın tutkularını kontrol etmeyi, aklın veya daha ziyade rûhun fonksiyonlarından biri olarak düşünür ve insanın tutkularının veya hissî arzuların hedefi olan geçici şeylerle, rasyonel arzunun hedefi olan dâimi iyi arasındaki farkı önemle beyan eder. Diğer taraftan, Onun ruh **(nefs)** telakkisi daha çok gelişmiş olup, Razi'ninkinden daha çok Aristocudur. Ruhun öfke ve şehveti kontrol altında tutması, ölümden sonra devam etmesi, temizlendiğinde eşyanın gerçek bilgisine sahip olması ve gerçek meskeninin

daha yüksek olan ilâhi dünyada **(âlem er-Rubûbiyye)** bulunması, Kindi'nin " **Ruh** (Nefs) **Üzerine Risale** " adlı eserinde önem verdiği noktalar arasındadır (16). Bu hâlâ Râziden farklı değildir ; fakat Onun **"Akıl üzerine Risale** " adlı eseri, açıkça Aristocu olup, Fârâbi'nin aynı başlıklı, aynı konuyu daha tam olarak ele alan eserine öncülük eder. (17) Sudur **(feyz)** fikrinden sık sık söz edilir ve Allah' tan, başkalarına etki eden fakat kendisine etki edilmeyen yegane gerçek fâil olarak bahsedilir (18).

Biz sadece Kindî'ye baktığımız sürece, bu fikirlerle onların sosyal bağlantıları arasındaki ilişki pek açık olarak görülmez ; halbuki Fârâbi'nin onları nasıl tahlil ettiğine dikkat ettiğimizde, bu ilişki açıklığa kavuşur. Kindi 'de göze çarpan şey, felsefe ve İslâm ilimleri arasında her hangi bir çatışma veya gerginliğin bulunmayışıdır. Peygamberlik kavramını eleştiren Razi'den farklı olarak, Kindi, devamlı iyi bir müslüman olarak konuşur. O, sözüne güvenilen kişiler olarak, peygamberlerin getirdikleri bilgiyle " **ilk felsefe** " veya metafiziğin sonuçlarının aynı olduğunu iddia eder ve Kur'anı Yunan bilimsel dünya görüşüyle yorumlar (19). Amelî yönden o, aydınlatılmış olan rûhun, Allah tarafından, siyâsî işlerin idaresiyle görevlendirildiğini kabul eder (20). Muhtemelen, bütün bunlarda Kindî, en yüksek memuriyetlerin birçoğuna Mûtezilî görüşlü kimselerin sahip olduğu ve halifelerin de bu istikâmette temayüller gösterdiği 820'den 850'ye kadar olan siyasi durumu yansıtır. Mûtezili'ler, Yunan felsefesi hakkında az çok bilgi sahibi olan İslâm, Kelâmcılarıydılar. Bu sebepten, halifelik, gerçekten Kindi'nin tasvib edebildiği bir aydınlar grubu tarafından yönetiliyordu. Kindi, Yunan bilmini çok daha mükemmel olarak öğrendi ; Kelâmla daha az ilgilendi ve siyasete daha az karıştı. Bu, Kindi'nin eserlerinin filozoflarla âlimler arasındaki temel gerginliklere niçin hiç ilgi göstermediğini açıklar görünüyor.

(c) Fârâbî :

Yenieflatuncu sudur fikrinin İslâm dünyasındaki siyasi implikasyonları, politika üzerine birkaç eser bırakan Fârâbî (ölümü 950)'nin düşüncesinde açık hale gelir. Bu fikre göre, kâinât, en yüksek noktada en mükemmel ve en gerçek varlığın bulunduğu ; bu varlıktan daha az mükemmel varlıkların meydana geldiği ve bu varlıklardan da, hepsinin en aşağısındakine ulaşılıncaya kadar, daha aşağı bir varlık derecesinin meydana geldiği anlamında, bir düzene göredir. Aynı şekilde, Fârâbi, şehrin veya medeni toplumun

da böyle bir düzene göre olduğunu kabul eder. En yüksek noktadaki, başkan veya lider **(reîs)** dir. Sonra ikinci derecede liderler, daha sonra üçüncüler gelir ve bu düzen, diğerlerinin peşinden giden fakat kendileri başkalarına önderlik etmeyen kişilerin oluşturduğu en aşağıdaki derecye ulaşılıncaya kadar devam eder. En üstün reis, diğerlerine önderlik eden veya onları idare eden ya da kontrol eden, fakat kendisine diğerleri tarafından önderlik edilmeyen veya kendisi idare edilmeyen ya da kontrol edilmeyen kimsedir.

Bu devlet anlayışı hakkında dikkat edilecek çeşitle hususlar vardır. Önce, lideri belirleyen özellikler sadece aklî veya zihnî değildir. Fârâbi, en üstün liderde bulunması gereken vasıfları kapsayan uzun bir liste verir ve onlar ahlâki üstünlükleri ve kişilikle ilgili yeteneklerini kapsar. Özelliklerden bir tanesi, Râzi'nin, bazı kimselerin doğuştan lider olarak seçilip ayrıldığı görüşünü hatırlatır. Böylece, akıl kavramını daha da genişletmek suretiyle, Fârâbi, nazariyesini devrinin siyasi olaylarına yaklaştırır ; bununla beraber, göreceğimiz gibi, O, kendi devlet anlayışına nadiren gerçekleştirilebilecek bir ideal nazarıyle bakar. İkinci olarak, Fârâbî'nin devlet izahı doğuya maledilen eski zorba egemenlik fikirlerinden pek uzak değildir. En üstün lider, bütün devlet hayatının kaynağıdır. Bu, Orta Doğudaki bazı ilk ilâhi krallık fikirlerine tamamen uyar (21), O, aynı zamanda o dönemdeki uygulamalara da uyar.

" Şehir halkının liderlikteki veya devlet hizmetindeki dereceleri, onları fıtrî istidadına ve yetiştirilmesine göre ya daha yüksek veya daha aşağıdır. İlk Reis, grubu derecelere ayırır ve her gruptaki her adam lâyık olduğu ya hizmet veya liderlik derecesi içinde yer alır... Reis , bu dereceleri tayin ettikten sonra, farklı bir şey istediğinde talimatnameleri yenileyebilir..." (22).

İlk Reisin bu faaliyeti halifeninkinin aynısıdır. Abbasî devletinde (Emevilerinkinden farklı olarak) veraset yoluyle elde edilen asalet, ister İslâm öncesi Arap aristokrasine, isterse ücret sistemi ve benzeri ölçülerle asalet kazandırılan İslamî ailelerin şeref anlayışına dayansın, çok az anlam ifade etmekteydi. Abbasi sarayı, (herne kadar bazıları sarayda bulunan kimselerin oğulları idiyse de) kişisel faziletleri ve yararları için halife tarafından mevkiler verilen kimselerden ibaretti ve onlar bu mevkilerinden, tam onlara yerleştirilebildikleri kadar da kolay olarak uzaklaştırılabilirlerdi. Onlar halifenin kullarıydılar.

Fârâbi'nin bütün bu görüşleri, lider üzerinde de ısrar eden Şiiler'in görüşlerine yakındır. Buna rağmen aralarında bir fark vardır, zira Şiiler tarafından aranılan lider, kendisinin her hangi bir kişisel çabasından uzak olan ve kendisini sıradan kimselerin üzerinde bir kategoriye yerleştiren birtakım karizmatik özelliklere sahip bulunan bir liderdir. Fârâbi'nin görüşlerini Şiî anlamda almak mümkündür, fakat böyle yapmak gereksizdir ve bu sebepten, Onun bu devlet anlayışından kendisinin Şiî temayüllere sahip bulunduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur. (23)

O halde, bütün varlıkların en üstün Varlık'tan sudur ettiği fikri, o dönemin bütün ilmini kapsayan âhenkli bir dünya görüşü olarak çekiciliğinden başka, kök salmış zorba îdare geleneğine ve kendisinden üstün birine bağlı olduğu anlayışına sahip , sıradan (bir öğrenim görmüş) insanlara cazip göründü. Bununla beraber, Fârâbi, düşüncesini devrinin tarihi durumuyla daha iyi uyuşur hâle getirmek için katı mantıktığında birtakım değişiklikler yapar. En üstün lider, bir peygamber - filozof olarak tanımlanır (24).

" (Bir insandaki faal akıl) onun aklî melekesinin nazarî ve amelî heriki kısmında vuku bulunca ve o, daha sonra da hayal gücünde ortaya çıkınca, o insan kendisine vahiy gelen insandır ve ona faal akıl vasıtasıyle vahyeden Allahtır ; Allah'tan faal akla sudur edeni faal akıl, müktesep akıl vasıtasıyle pasif akla ve daha sonra da hayal gücüne aktarır. Pasif akla akıtılan şey vasıtasıyle insan oldukça basîretli bir hikmet-sahibi ve bir filozof olur. Hayal gücüne akıtılan şey ile de O, olacağı önceden haber veren ve şimdi olan tafsilatları önceden açıklayan bir peygamber olur.... Böyle bir kişi, insanlığın en mükemmel ve mutluluğun en yüksek derecesindedir... "

Böylece, en üstün lideri bir peygamber yapmak suretiyle ortaya çıkarılan zorluk, Kabul edilen Sünnî görüşe göre, İslâm devletinde Hz. Muhammed'den beri hiç bir peygamber gelmemiş olmasıdır. Bu bakımdan, Fârâbi, ölümü üzerinden uzun bir zaman geçtiği halde, Hz. Muhammed örneğinin takip edilişini haklı göstermek zorundadır. " İlk Reisin " veya peygamber-filozofun yukarıdaki tanımından ve sahip olması gereken on üç özelliği kapsayan bir listeden sonra, bu İlk Reisi'i " takip eden" "ikinci reis" le ilgili bir açıklama gelir (25). Bu otorite bakımından değil, bilakis bir halef olma bakımından bir **ikincilik**tir. "Takip eden (halef olan)"anlamında çevrilen Arapça " **yahlufu** " kelimesi, bir vekil olarak takip etme,

vekâlet etme veya bir halife olarak başkasının yerine geçme gibi anlamları da akla getirmektedir. Bu halef altı özelliğe sahip olmak zorundadır. O, hikmet sahibi (yani bir filozof) olmalıdır ; O, vahyedilen kanunları, âdetleri ve kendinden " **öncekiler** " tarafından devlet için tesis edilen hayat tarzını (kısacası : Şerâi, Sünen ve Siyeri) bilmeli, hatırında tutmalı ve takip etmelidir ; O, prensiplere göre yeni uygulamalar ortaya koymada maharetli olmalıdır ; O, tamamen yeni olan durumların ele alınışında birtakım tcrübû metodlar ihdas etmede yetenekli olmalıdır ; O, kendi politikasını kabul etmeleri için, halkı ikna etmede becerikli olmalıdır ; O, savaşın zorluklarına tahammül edebilmelidir. Sonra, Fârâbi şöyle devam eder : " Eğer kendisinde bu şartların tamamını taşıyan **bir kişi** bulunmaz, fakat biri hikmete (felsefeye) sahip olan ve diğeri de geri kalan özellikleri taşıyan **iki kişi** bulunursa, o zaman bu şehirde bu iki kişi birlikte reis olmalıdır. Eğer bu özellikler bir grup arasında dağıtılırsa, öyleki : birisi hikmete, diğeri ikinci özelliğe, diğer biri üçüncü özelliğe sahip olur ve diğer özellikler de böylece paylaşılırsa ve bu kişiler de karşılıklı olarak bir uyum içerisinde olurlarsa, onlar üstün liderler olmalıdırlar. Bazen, hikmet (felsefe) liderliğin bir parçası olmadığında... faziletli şehir kralsız kalır..."

Bu, gerçek devletin ölçülebilir mesafesi içerisinde ideal devletin tanımını verme girişimidir. Dikkat edilecek önemli bir nokta, bütün bu müzakerelerde devletin İslâmî esasının tam kabulünün bulunduğudur. En üstün reis, peygamber Hz. Muhammed'in özellikleriyle tasvir edilmek zorundadır. Hatta, Fârâbi gibi bir filozofun nazarında mevcut İslâmî devletin akla uygun bir alternatifi yoktur. Onun kesinlikle korumaya çalıştığı şey, devletin işlemesinde filozofların âlimlerinkiyle ile mukayese edilebilir derecede bir sözsahibi olması gerektiğidir. " İkinci lider " in ikinci ve üçüncü özellikleri, onların hadisçilerden ve âlimlerden olmasını ifade eder gibi görünüyor ve burada imâ edilen şey, özellikler paylaştırıldığında, her bir özelliğin taşıyıcısının yaklaşık olarak eşit olmasıdır. Filozoflar, sarayda (veya devlet hizmetinde) bir mevkiye sahip olup (merkezdeki veya illerdeki) yöneticilere tasviyeleriyle etki edebildikleri ölçüde bu iddiada filozoflar lehine bir hakikat payı vardı ; genellikle onların etkileri azalmış ve âlimlerinki artmış olmalıdır

Yukarıda iktibas edilen parçadan bu sonuç çıkarılırken, başka bir parça, Farabi'nin, filozofun görevini âlimin görevinden daha aslî gördüğünü gösterir (26). Bilgi, faziletli devletin vatandaşlarınca gerekli görülür, fakat bu, ya " tasavvur etme ", yani " aklî anlayış " ya

da " hayal etme" yani " hayalgücüyle anlama ", olmak üzere iki tür olabilir. Çoğu kimseler, Şehir halkı olarak, mevcut olan şeylerin son prensipleri ve onların hiyerarşik düzeni, mutluluğun ve devletteki en üstün liderliğin mahiyeti ve mutluluğa sebep olan belirli fiiller gibi, bilmeleri gereken şeylerle ilgili bir rasyonel anlayışa sahip olmaya muktedir değildirler. Böyle kimselere göre, yüksek güçler, peygamberler vasıtasıyle sembolleri ve tasvîrleri meydana getirirler ve bu semboller ve tasvirler halktan halka ve dinden dine değişebilir ; onların bazıları diğerlerinden daha iyidirler, fakat eşyanın bizatı kendisi onların hepsinde aynıdır. Burada Fârâbi, mutlak hakikatle uğraşan filozofu, malzemesi sadece izafî hakikate sahip olan âlimden üstün saymaya çalışıyor. Acaba bu, Onun âlimlerin filozoflardan daha gerçek etkiye sahip olduklarının farkında olmasından dolayı mıdır?

Bütün bunlara rağmen Fârâbi, siyasiset konusu üzerine yazan büyüleyici bir yazardır. O, İslâmi devleti tamamen kabul eder ; fakat onu Yenieflâtuncu terimlerle yorumlar. O, planında âlimler için bir yer açmaya çok çaba safeder ve bunu bazı parçalarda başarır ; fakat diğer zamanlarda O,Yunan geleneğinde platonik aydınların hakiki haleflerinin filiozoflar olduğuna dair âsli inancını gizlemeyi başaramaz.

(d) İbn Sina :

Doktor ve filozof olan İbn Sina (Avicenna) (Ölümü 1037), kitaplarına çok şey borçlu olduğunu itiraf ettiği Fârâbî'ye benzer çığırda bir felsefî sistem ortaya koydu. O, genellikle bu iki filozofun daha bilgilisi sayılır. İslâmî devlet sisteminin tam kabulü ve Yenieflatuncu bilgi nazariyesi terimleriyle bir vahy teorisi teşkili bilhassa bu araştırmayı ilgilendiren benzerlikler arasındadır. Onun bilgi teorisi selefininkinden az da olsa farklı olduğu için, vahy teorisinde de bazı küçük farklılıkların bulunması oldukça normaldir. O, genellikle felsefî düşünceye müsait olmayan, sıradan kişiler için, dinin sembolik biçimde ifade edilmesi gerektiği görüşünü de kabul eder.

Bununla beraber, O, çeşitli şekillerde Fârâbi' den ayrılır. Onun, genellikle, siyaset hakkında söyleyeceği pek fazla bir şey yoktur. O, galiba " ikinci liderler " meselesini asla müzâkere etmez ; fakat onu, peygamberin ölümünden sonra, Onun dînî ve sosyal sisteminin devamını sağlamak için, peygamberin görevinin bir parçası olarak kabul eder. Genellikle peygamberin mevkii yüceltilir. Peygamberler,

az rastlanan birer olağanüstü kişilerdir. Peygamberin gerçeği kavrayışı, aniden vuku bulabildiği halde, taklîdî değildir ; bilâkis aklîdir (27). Peygamberin görevi de filozofun görevinden daha aslîdir ; zira peygamberin yaptığı iş, devletni saadeti için kesinlikle gereklidir. Bundan başka, eğer devlet başarılı olacaksa peygamberin açık ve veciz ifadeleri sıradan kişilere gerekli bilgiyi verir. Filozofların ifadeleri sadece birkaç kişi tarafından anlaşıldığın-dan, filozoflar daha az yararlı görünürler (28).

İbn Sîna ve Fârâbî arasındaki farklılıklar, Onlar'ın tarihsel durumundaki bazı ayrılıklara bağlanabilir. Fârâbî 950'de öldü ; halbuki İbn Sîna'nın hayatı 980'den 1037'ye kadar uzanır. 969'da Tunus Fâtımîleri Mısır'ı fethettiler ve hemen sonra kendilerine başkent olarak Kahire'yi kurdular. Onlar, bütün İslâm cemiyetinin haklı halifeleri veya liderleri olduklarını iddia ettiler ve vakit geçirmeksizin, Fâtımî-İsmâilî propogandasını yaymak suretiyle Abbasi halifeliğini devirmeye çalışmak için doğuya casuslar göndermeye başladılar. Şüphesiz bu propoganda, halifeliğe bağlı müstakil devletleri de tehdit etti. Hatta, Abbasiler'in topraklarındaki Şiîler bile (Bağdattaki Buveyhî sultanları dahil) tehdit edildi ; zira onlardan hiç birisi pratikte Şiîliğin ismâilî şeklini kabul etmedi. Bundan başka, Fârâbî'nin siyasi felsefesinin çoğu, kendisi bizzat bir Şiî olmadığı halde, Şiîliği ve aslında Fâtımî hareketlerini savunmak için, kullanılmaya elverişliydi. O, mevcut devletin gerçek lideri veya hükümdarı üzerine ağırlık vermeye yöneldi. Diğer taraftan, İbn Sina, ilâhî hikmetin, gerçek hükümdara akışı ve onun kanalıyle ortaya çıkışı hakkında hiç bir şey söylemez. Onun vurgulayarak ifade ettiği şey, hemen hemen dört asır önce İslâm dîninin ve İslâm toplumunun Hz. Muhammed tarafından kurulmuş olmasıdır. Bu, Sünnî duruma çok daha yakın olup ismâilî'lere karşı Gazâlî tarafından takınılan tavırdan pek farklı değildir.

İbn Sîna hakkında hatırlanacak diğer bir gerçek de, halifeliğin doğusundaki Buhârâ, Curcân, Hemedan ve İsfahan gibi çeşitli daha küçük saraylarda göze çarpan bir mevkiye sahip olması hatta bazen vezir veya başyönetici olarak bir görev almış olmasıdır. Bu bakımdan O, istediği kadar politik güce sahipti ve bazen kendisine gelen memuriyet tekliflerini reddederdi. Onun, idareleri altında görev yaptığı hükûmetlerle ilişkisi, M'emun'un halifelik yıllarına (813-833) rastlayan devirdeki Bağdat Mûtezilî'lerininkine benzer. Bu bakımdan, hem İbn Sîna'nın, hem de Mûtezilî'lerin, kendilerinin Yunan düşüncesi terimleriyle İslâm hakkında ortaya koyduk-

ları izahın, geleneksel İslamın gerçek bir izahı olduğunu düşünebilmeleri önemlidir. (Şüphesiz İbn Sina'nun izahı, Mûtezilî'lerinkinden çok daha felsefî idi.) Felseye aklı yatkın olan kişiler, âlimlerden daha çok siyasi nüfuza sahip oldukları kadarıyle, kendilerinin İslam hakkında ortaya koydukları felsefî yorumu kabul görmüş bir yorum olarak göstermeyi başarmışlardı. Felsefî kafaya sahip kişilerin daha büyük siyasi nüfuz aramaya ihtiyaçları bulunmadığından, felsefenin önemini abartmaya da gerek yoktu.

İbn Sina tasavvufa da meyletti. Bunun izahi nedir ? Bu, bir bakıma, siyasi iktidarsızlığa bir tepki olarak kabul edilebilir mi? O, tamamen iktidarsız değildi ; ama çok karışık bir devirde yaşadı ve Pekâlâ bir kimsenin yapabileceği her hangi bir iyi işin talihin seyrindeki bir ânî değişiklikle silip süpürülmeye maruz kalacağını hissetmiş olabilir. O, **otobiyografisinde**, Curcan ve Taberistan hükümdarı olan ve daha sonra haps edilerek ölen Kâbûs 'a yaklaşabildiği noktaya ulaşmayı nasıl başardığını anlatır ; O, şüphesiz aydın bir hâmiyi anlatmış oluyordu. İbn Sina, sürekli olan itibarın çok azının politik faaliyetle elde edebileceğini hissetmiş olmalıdır. Bu bakımdan O, her ne kadar felsefî olsa da, mevcut olan devlet sisteminin devlet adamları tarafından islâh edilebileceği konusunda asla romantik ümitlerine sahip değildir. Bunun yerine O, iç hayatın terbiye edilmesine yönelir. O, bazen **zâhit, âbit, ârif** olmak üzere üç safhadan bahseder ve en son safhayı etraflıca anlatır (29). Bu, açıkça, O'nun kendi hayatının önemli bir bölümüydü. Bu, kısmen O'nun tarihsel başarı ümitsizliğinin bir ifadesi olmuş olabilir ; fakat öyle görünüyor ki, bu, daha çok hayatın öneminin tarihin ötesinde bulunması gerektiğinin idrak edilmiş olmasından kaynaklanıyor.

(e) Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî :

İbn Sina'ya karşı ters bir tepki muhtemelen, " mantıkçı " **(el-mantıkî)** olarak bilinen Sicistan'lı Ebû Süleyman (ölümü 1001) tarafından gösterilir. Bunun açıklaması, belki de Onun ve evinde toplanan dostlarının çoğunun nisbeten siyasi etkilerinin az olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Onların 983'de Buveyhî sultanı Adud ed-Devle'nin ölümünden sonra, yaptıkları bir toplantıya ilişkin bir rivayet mevcuttur ; bu toplantı sırasında onlar iskenderin ölümü üzerine hicviyeler söyleyen on filozofu gayretle taklîd etmişlerdi. (30) Ebû Süleyman, merhum hükümdarı sert bir dille eleştirmeye

başladı ve dedi ki : " Bu şahıs dünyayı yanlış bir teraziyle tarttı ve ona uygunsuz bir fiat tahsis etti. O'nun ruhunu kaybettiği bu dünyada yarar elde etmeye çalışmak yeterlidir." Diğerleri konuştuktan sora, Ebû Süleyman, hükümdarın öldüğünün ilan edildiği Cuma gününde okunan hutbeden şunları nakletti : " Sen malınla , cariyelerinle, uşaklarınla, ordunla, biriktirilmiş servetinle ve keskin zekanla ne başardın ? Niçin seni tahta çıkaran O yüce varlığın dostluğunu kazanmadın ve O yüce varlığın uğruna bağışlamadın?... O, senin zayıflığını bildi ; düşüşünü planladı ; halbuki başkaları, seni güçlü zannedenler seni ne kadark az tanıdılar ! Bundan başka O, seni kral yaptı ; seni egemenliğinle beraber harabetti ve seni tahttan indirdi ; senin fecî akîbetini tayin etti ! Gerçekten sen uyarılacak herkes için bir ibret ve görecek gözlere sahip olan herkes için bir işaretsin ! "

Şimdi, Adud ed-Devle, ölümünden sonra ailesinin taht kavgası yapmasını önlemeyi başaramadığı halde, modern tarihçiler tarafından genellikle kuvvetli ve başarılı bir hükümdar addedilir ; bununla beraber, sert bir dille tenkit edilmesi şaşırtıcıdır. Bu tenkit, âlimlerin halifelerle ilgili daha önceki bazı tenkitlerini hatırlatır. Çok muhtemeldir ki, kendi meziyetlerinin halk tarafından yeter derecede tanınmadığını hisseden Ebû Süleyman ve arkadaşları böylece dikkatleri kendi üzerlerine çekmekte ve, aynı zamanda kendilerince benimsenen felsefî hayat tarzının üstünlüğünü iddia etmekteydiler.

3. GAZÂLÎ 'NİN ŞÜPHECİLİK DEVRESİ

İslâm dünyasında felsefenin gelişmesiyle ilgili bu tetkikten sonra, Gazâlî'nin şüphecilik devriyle ilgili beyanını yukarıda anlatılanlar vasıtasıyle daha iyi değerlendirmek mümkündür. O'nun otobiyoğrafik eseri olan " *Dalâletten Kurtarıcı* " **(el-Münkız-Min ed - Dalâl)'** da söylediklerinin kısaltılmış bir tercümesiyle başlamak uygun olur (31). O, bir " din kardeşine ", kendisinin hakikati araştırırken neleri bulduğunu anlatmaya çalışacağını söyleyerek başlar ve karşılaştığı çeşitli mezheplerle ve dînî hareketlere ilgili hakikî bir anlayışa sahip olmaya gençliğinin ilk yıllarından beri nasıl gayret ettiğini ve çevrenin etkisinden dolayı insanların Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olmaları keyfiyetiyle nasıl şaşırtıldığını açıklar. O, anne-baba ve öğretmenlerden elde edilen inançların gerçekliklerinin nasıl test edilebileceğini ve bu çevresel etkilerden önce tabiî bir dinin mevcut olup olmadığını merak eder.

" Kendi kendime : Eşyanın gerçekten ne oldukları hakkında bilgi arıyorum ; o halde önce bilginin ne olduğunu bilmeliyim, dedim. Kesin bilginin her türlü şüpheden ve hata ihtimalinden, hatta şüphe ve hatanın varlığı faraziyesinden bile uzak olması gerektiğini gördüm. Mucizeler gösteren şahıs, insanın böyle bilgilerin doğruluğuna dair kanaatini sarsmayı başarmamalıdır. Sözgelişi, eğer bir kimse " üç, ondan daha büyüktür ve bunun ispatı, bu çubuğu bir yılan haline getireceğimdir " der ve o, gerçekten bunu huzurumda yaparsa, hâlâ bilgimden süphe etmem, fakat sadece onun bu değişikliği yapmayı nasıl başardığını merak ederim. Böyle mülâhazalardan anladım ki, sadece bu tür sarsılmaz bir kanaate sahip olduğum yerde, bilgim kesin bilgidir.

Bilgimi tetkiki ettiğimde, duyu verileri ve zorunlu hakikatler hariç, onun hiç birinin kesin olmadığını anladım. Bununla beaber, ayrıca duyu algısı ve zaruri hakikatlere bu güvenimin, belki anne-baba ve öğretmenlerden alınan önermelere önceki güvenimden daha güçlü olmadığı aklıma geldi. Bu bakımdan duyu algısı ve zaruri hakikatlerden ciddi olarak süphelenmeye başladım. Duyu algısına gelince, görme duyusunun, bana bir güneş saati mili tarafından salınan gölgenin hareketsiz olduğunu anlattığının farkına vardım ; fakat daha sonraki gözlem ve düşünce onun hareket etttiğini ve bu hareketinin şiddetli ve âni çekişler vasıtasıyle olmayıp, bilakis sürekli muntazam bir hareket vasıtasıyle olduğunu gösterdi. Yine bu duyu bana, güneşin bir demir para büyüklüğünde olduğunu anlatır ; fakat astronomik delliller, onun dünyadan daha büyük olduğunu gösteriyorlar. Böylece duyu birtakım hükümler verir ; sonra akıl gelir ve onların yanlış olduğuna hükmeder.

Kendi kendime dedim ki : ' Mademki duyu algısına güvenim boşa çıktı ; belki güvenilmesi gereken bütün şey, : on, üçten daha büyüktür ; inkâr ve tasdik her ikisi bir şeyde bulunamaz ; bir şey hem geçici hem ebedî, hem var hem yok, hem zaruri hem imkansız olamaz gibi aklî önermeler ve ilk prensiplerdir ' O zaman duyu algısı dediki : ' Aklî önermelere olan güvenin, duyu algısına olan güvenin gibi olacağını zannetmez misin ? Sen önce bana güvenirdin, fakat yargıç -akıl geldi ve benim yanlış olduğumu gösterdi ? Belki aklî kavrayışın ötesinde başka yargıç bulunacak ; o, ortaya çıktığında aklın yanlış olduğunu gösterecektir. Bu rasyonel-üstü kavrayışın henüz ortaya çıkmamış olması keyfiyet, onun imkansız olduğunu göstermez '

Ben bunun cevabı hakkında tereddüt ederken, duyu algısı rüyalara atıfta bulunarak zorluklarını artırdı ve dedi ki : ' Rüyalarda eşyayı kavrar, rüya halinde olduğunuz müddetçe onların gerçek ve hakiki olduğuna inanırsınız ; fakat uyandığınızda kavramakta olduğunuz şeylerin gerçeklikte hiçbir esasa sahip olmadığını bilirsiniz. Duyu veya akıl vasıtasıyla, uyanıkken, inandığınız bütün şeylerin gerçek varlığından nasıl emin olur sunuz ? Sizin bu halinize nisbetle o doğrudur ; fakat size, bu uyanık halinize nisbeti, o halin rüya haline nisbeti gibi olan başka bir hâl vaki olabilir. Kısacası, sizin bu haliniz , o hale nisbetle bir rüya gibi olacaktır. Eğer bu hâl vuku bulursa, bütün rasyonel tahminlerinizin temelsiz hayaller olduğundan emin olacaksınız. Belki de bu, sûfîlerin, içinde aklî prensiplere uygun olmayan şeyleri gördüklerini iddia ettikleri 'hâl' dir. Belki bu hâl ölümdür ve belki bu hayat gelecek hayata nisbetle bir rüyadır ; öyle ki, bir kimse öldüğünde, onun şimdi bu dünyada müşâhde ettiğine zıt olan şeyler, ona âşikâr olacaktır.'

Bu düşünceler aklıma geldiğinde, onlara bir çare bulmaya çalıştım ; fakat o kolay değildi. Onlar reddedilemezdi ; zira bir delil ilk prensiplere dayandırılmak zorundadır ; halbuki burada tartışma konusu olan, ilk prensiplerin doğruluğu meselesiydi. Bu hastalık, güç bir hastalık olduğunu ortaya koydu. O, hemen hemen iki ay devam etti. Dıştan belirtmediğim halde, aslında bu zaman zarfında ben bir şüpheciydim. Sonra Allah beni bu hastalıktan kurtardı. Sıhhatli ve dengeli bir duruma kavuşturuldum. Aklın zarurî hakikatleri bütün kesinliğiyle tekrar kabul edildi ve onlara güvenildi. O, ispat veya delil vasıtasıyle değil, ancak Allah tarafından kalbime gönderilen bir **ışık** vasıtasıyle oldu ; o ışık çoğu bilgilere anahtardır. Çok derin hakikatin anlaşılmasının tanzim edilmiş delillere bağlı olduğunu zannetmek Allah'ın çok geniş merhametini haksız yere daraltacaktır. Hz. Muhammed'in söylediği gibi : ' Allah varlıkları karanlıkta yarattı ve sonra kendi ışığının birazını onların üzerine saçtı. ' İşte derin anlayış bu nurun ışığında aranmalıdır. O nur, belirli zamanlarda ilâhi keremden akmaya başlar ; insan onu dört gözle beklemelidir.

Bu hikayenin amacı, İnsan ilk prensiplerde durakladığında, hakikati ararken insanın en uzağa gittiğini göstermektir. İlk prensipler aranmamalıdır ; zira onlar zaten mevcutturlar ve mevcut olan arandığında, o, kaybolur ve gizlenir. Bir kişi sadece münasip bir şekilde aranılabileni ararsa, O, gerçeği aramada başarısızlıktan dolayı suçlanamaz. "

Bir şüphecilik hücumuyla ilgili bu izah nazarı itibare alındığında, söylenecek ilk şey, " **Dalâletten Kurtarıcı** " adlı eserin, otobiyoğrafik olduğu halde, tam manasıyle bir otobiyoğrafi olmadığıdır. Bilhassa o, olayların tam bir kronolojik kaydı olarak kabul edilemez. Yukarıda açıklanan uzun parçadan hemen sonra Gazâli, artık kendisinin, gerçeği arayanları kelâmcılar, Bâtıniler, filozoflar ve sûfiler olmak üzere dört gruba ayrılmış olarak kabul ettiğini söyler ve kendisi için gerçeğe ulaşmak amacıyle her grubun görüşlerini iyice tetkik etmeye başlar. Bu, edebî bir hayâl-onun ulaştığı sonuçlarla ilgili şematik bir anlatış için münasip bir taslak olmalıdır. Şüphecilik devresinin, Gazâli'nin Kelâm çalışmalarının ilk safhasında vuku bulması ihtimal dışı görünüyor. Gazâli'nin tanımladığı gibi, şüphecilik nöbetinin, biraz felsefe tetkikiyle mutlaka öne alınmış olması kesin görünüyor. Gazâli'nin nisbeten erken bir dönemde tasavvufla temas haline gelmiş olduğu da açıktır (32). Bu bakımdan, " **Dalâletten kurtarıcı** " adlı eserin planı kronolojik olarak değil, şematik olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, Gazâli'nin kendisinin ifade ettiği gibi, hakiki bir tecrübeye sahip olduğundan şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Şüphenin, Gazâli'nin ömründe erken geldiğini söyleyemeyiz ; Pekâlâ ; O, yaklaşık olarak Gazâlinin 1091'de Bağdat'a hareket zamanı olmuş olabilir ; zira Gazâli'nin yoğun felsefe çalışmasıyle meşgul olmasının bundan hemen sonra olduğunu biliyoruz. Tecrübesinin, Gazâli'yi bilgisinin bütün kısımlarını yeniden tam bir değerlendirmeye sevketmesi de muhtemeldir.

Gazâli'nin şüpheciliğinin felsefî bir geçmişe sahip olduğunu, kendisinin onu, bilginin ve kesinliğin mahiyetine ilişkin bir düşünce ile birleştirmiş olması keyfiyeti gösterir. Delillerinin bazıları Miskeveyh (ölümü 1030) tarafından, başka amaç için de olsa, kullanılanlara yakın bir benzeyiş gösterir. Miskeveyh, duyunun akıl tarafından "yargılanması"ndan bahseder ve örnekler arasına, dünyadan takrîben yüzaltmış kere daha büyük olduğu aklî delillerle bilinen güneş örneğini ilave eder (33). Gazâli'nin bu özel parçayı okumuş olduğunu iddia etmek gereksizdir ; bununla beaber, Gazâli'nin pekâlâ onu okumuş olması da muhtemeldir. Bu parça, Gazâli'nin üzerinde durduğu noktalardan birinin, O nun devrinden kısa bir süre önce İslâm dünyasında filozoflar tarafından müzakere edilmekte olduğunu gösterir. Bu özel delilden başka, bilgi kritiği felsefenin bir yönüdür. Arapça yazan filozoflarda epeyce kuvvetli olan Eflatun felsefesi geleneği de, aklın üstünde veya en azından alelâde dünyevi bir aklın üstünde bir âlemin varlığı fikrine sahiptir (34).

Gazâli'nin tenkit etmekte olduğu akıl, bilhassa kelâmda kullanılan akıldır. Bu, bir mûcize göstermek suretiyle, üç'ün on'dan daha çok olduğunu ispat etmeye çalışan bir adamla ilgili Gazâli'nin verdiği örnekten de anlaşılmaktadır. Bu, islâm Kelamı tarafından kullanılan delilin ta kendisiydi. Kelâmcılara göre, bir peygamber Allah'tan bir haberle kendi halkına gelir ve onlara " bu Allah'tan bir haberdir ve onun Allah'tan olduğunun delili şu şekilde bir mûcizenin vuku bulacağıdır " der. Temel fikir, bir mûcizenin, tabiatın düzeninde bir bozulmayı gerektirdiği için, ancak tabiat-üstü kuvvet tarafından meydana getirilebileceğidir. Allah, kendisi tarafından gönderilen gerçek peygamberin iddialarının doğruluğunu ispat etmek için, normal düzende bozulmalar meydana getirir ; fakat herhangi bir kimse, Allah'tan bir haber getirdiğini yalan olarak iddia ederse, onun doğruluğu bir mucize ile ispat edilmeyecektir (35). Diğer bir deyişle, Gazâli'nin şüpheciliği, İslâm Kelâmının temelindeki rasyonel delillerin tamamen rasyonel olmadığı, bilâkis rasyonel olarak savunulamıyan bir çok tahminlere bağlı olduğunun idrak edilişine, kısmen de olsa, dayanmış olmalıdır. Bu zamana kadar Gazâli, felsefede değil de kelâm'da, her şeyden önce, aklın ortaya konduğunu düşünmüş olmalıdır. İçerisinde filozofların doktrinlerinin tenkitsiz olarak objektif bir ifadesini verdiği " *Filozofların Amaçları* " **(Makâsıd el-Felâsife)** adlı kitabında Gazâli, " uzay geometri ve akla zıt olan aritmetiğin sonuçlarında hiç bir şey bulunma-dığı " hususuna işaret eden bir cümleye yer vermektedir (36). Felsefe aklı yatkın olan bir kişi için bunlar, aklın kullanılışının en belirgin örnekleridir. Gazâli'nin demek istediği, matematiksel önerme-lerin rasyonel kelâma zıt olmadığıdır.

Kelâmî kullanıştaki akılla ilgili bu şüphe, aynı zamanda felsefî kullanıştaki aklı da içine almakta mıydı ? İki aylık kriz esnasında bu şüpheciliğin, felsefî kullanıştaki akla kadar varıp varmadığından emîn olamayız ; ancak Gazâli'nin şüphelerinin bütün kullanışlardaki akıl hakkında olması imkansız değildir. İktibas edilen parçanın sonunda, sadece münasip bir şekilde aranılabileni arama hakkındaki sözler, kıyasa ve bir dizi kıyasın öncüllerinin doğruluklarının kıyas yoluyle tesbit edilemiyeceği keyfiyetine âşinalığı ifade eder. " **Dalâletten Kurtarıcı** " adlı eserde, felsefe hakkındaki parçadan öğrendiğimiz gibi, O, felsefenin metafiziksel ve kelâmî yönlerinin, mantıkçılar tarafından ihdas edilen katı ispat kurallarını tatminden uzak olduğunu tam zamanında anladı. Bu bakımdan, ilgili tarih ne olursa olsun, sonunda Onun şüpheciliği kelâmın olduğu gibi felsefenin de aleyhine döndü.

Aynı sonuca, başka bir yaklaşım tarzıyle de varılır. Gazâli'nin, felsefe için Kelâmdan vaz geçmeye yöneldiği bir zamanın bulunup bulunmadığı sorusu pekâlâ sorulabilir. Bunu cevaplandırma süreci, Gazâli'nin şüpheciliğinin daha derin implikasyonlarının bazısını gözönünde bulundurmaya sevkedecektir.

O devirde felsefenin cazibesi, şimdiki müsbet bilimin cazibesiyle karşılaştırlabilir. Arada önemli bir fark vardı ki, o da, bizim müsbet bilimimiz, Avrupa'nın çoğu felsefî geleneğiyle olan ilişkisini kesmek zorunda olduğu halde, İslâm dünyasında müsbet bilimin, günün en tutarlı felsefî sistemi ile yakından ilişkili olmasıydı. Tıp, ve Astronomi -Astroloji pratik hayatta önemliydi ; Mantığın teorileri estetik yönden olsa bile, cedelci kelamcılara cazip görünmeden edemezdi. Bu bakımdan bu bilimlerden tamamen vazgeçme diye bir şey söz konusu olamazdı. Bununla beraber, ikili eğitim sistemi, insanları, dünya görüşlerinde, ya göze çarpar şekilde " Yunan " ve felsefe taraftarı olmaya, yada İslâmi bir karekter taşıyıp geniş ölçüde Yunan bilminden uzak bulunmaya yöneltti. Bu iki kültürel gelenek arasında az bir karşılıklı etkileşim mevcuttu. Bu zamana kadar İslâm kelamına Yunan düşüncesinin sadece cüz'î bir kısmı karışmıştı- ki, bu, yaklaşık Me'mun (saltanatı 813-833) zamanında büyük Mutezilîler tarafından gerçekleştirildi. O zaman kelâma sokulan şeyler kelâmcılar tarafından korundu. Fakat onlar, Fârâbi ve İbn Sînâ'nın çok daha mükemmel olarak gelişmiş felsefesiyle uzlaşmak için çok az şey yaptılar. Olsa olsa onların bazısı, muhtemelen Cüveynî de dahil, sadece bir kaç kitap okumuştu.

Gördüğümüz gibi, diğer yönden, filozoflar İslâmî devleti tamamen kabul etmişler ve sistemlerinde ona bir yer vermişlerdi. Gazâli'nin, onların tartışmaları hakkındaki ifadelerine güvenebilirsek, onlar, açıklamalarını, Kur'andan yaptıkları iktibaslarla sık sık des-teklediler (37) ve âlimlere, peygamber ve sıradan halk arasında aracılar olarak bir görev tanımayı kabule hazırdılar (38). Buna rağmen, hatta bütün bununla birlikte, onların görüşlerinde derin bir gizli çelişki vardı. İbn Sina'nın peygamberin " aşkın kaabiliyeti " **(kuvve kutsiyye)** nin " en yüksek beşerî kaabiliyet derecesi " olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmesi (39), peygamberin, beşerî başarının zirvesi olduğunu ifade eder gibidir. Bununla beraber, aklına üstünlüğü hakkındaki felsefî doktrin, bu görüşle uzaklaştırılamaz. Eğer akıl en üstün olan ise, peygamber, nasıl filozoftan daha ideal bir kişi olabilir ? Eğer peygamber en üstün olan ise, felsefî akıl, Onun sözleri hakkında hüküm vermeğe nasıl cesaret edebilir ?

Gazâli'nin de belirttiği gibi, filozof, " ilâhi şeylerin, tamamen kendi düşünce ve tasavvuruna tabi olabildiğini farz etmesinde ", başarılarındaki sahte gurura mağlup olmuştur (40). Devlet hayatının bütün dokusunun İslâmî fikirlerle yönetildiği keyfiyetinde de böyle bir çelişki vardır. Gerçekten, Arapça'da (Miskeveyhinki gibi), " Yunan " ahlakına ait kitaplar mevcuttur ; fakat " Yunan " ahlakî - siyasî sistemi, gerçek İslâmî sisteme geçerli bir alternatif temin etmekten çok uzaktı. Bu bakımdan felsefî akıl, kendi iddialarına rağmen, İslâmî düşünce kûlliyâtına gerçekten bir alternatif değildi. Bu külliyâtı öğrenerek yetişmiş olan Gazâli, bunu hissetmeden edemezdi.

Muhtemelen, bu daha derin sebepler, Gazâli'yi daha çok etkiledi ; fakat Onu etkileyen daha yüzeysel sebepler de vardı. Filozoflar, bazıları mükemmel tabip olmakla birlikte, hemen hemen acaip ve karmaşık fikirli kimselerden oluşan küçük bir topluluktular. Onlar kendi aralarında bölündüler. Bazıları, siyasi yönetimde yüksek görevler olmış olsalar bile, bir grup olarak etkileri azdı. Birçok iyi müslüman, onlara derin kuşkuyle baktı ve hatta onların eserleriyle meşgul oldukları için, itibarlı kelamcılara da hücum etti (41). Sadece, çok kuvvetli saiklere dayanarak, bir kelamcı bu şüphe mirasına meydan okuyabilir ve sonunda felsefeciler safına dahil olabilirdi. Herşeyi hesaba katarak, Gazâli'nin, herhangi bir zamanda ciddi bir şekilde, felsefe için kelamı terketmeye yönelmesi son derece ihtimal dışı görünüyor.

Eğer bu netice doğru ise, bütün bundan, Gazali'nin şüpheciliğinin temelinde, büyük ölçüde, rasyonel kelamın çağdaş durumundaki bir şeyde, açık olmasada görülen, bir huzursuzluğun bulunduğu sonucuna varılır. Olsa olsa, felsefe, söz konusu bu huzursuzluğun artmasına katkıda bulunmuş ve kelamın mükemmel olmayan aklîliğine dikkatleri çekmişti. Fakat bizzat Kelamda veya kelamcılarda bir şeyler bulunmuş olmalıdır ki, önce söz konusu şüphelerin Gazâlî'yi meşgul etmesini mümkün kılsın. O, bir ulemâ kariyeri ümidiyle eğitilmişti (bir kelamcının kariyeri, bu genel kariyerin sadece bir dalıydı - O, fıkıh üzerine bir veya iki kitap da yazdı). Bu bakımdan, Onun şüpheciliği, kendisinin, bu kariyer hakkında ciddi şüphelere sahip olduğunu ifade etmelidir. O, kendisindeki bazı zayıflıklardan dolayı mıydı ? Bu âdi dünya ile son derece dürüstçe uğraşmak bir zayıflık olarak görülmedikçe, bu soruya verilecek cevap "hayır " olacaktır. Bununla beraber, daha sonra vukubulan olaylar ve Onun, gününün âlimleri hakkındaki tenkitlerinin bir analizi, Onu şüpheci yapan sebebin kişisel bir şey olmadığını açıklar.

Bu meselenin tam tetkiki daha sonraki bir bölümde gelecektir. Burada bazı başlangıç noktaları dikkate alınabilir. Farzedelim ki, Gazâlî'nin huzursuzluğunun kâynağı, ulemânın (şimdiye kadar tam olarak belirlenmeyen) bazı yönlerdeki başarısızlığıdır. (Zâhirî anlamda) Nizamül-Mülk tarafından yönlendirilen dînî uyanış hareketiyle ilgilenen gayretli bir genç kişi olduğu için, O, bu durumların nasıl islah edilebileceğini merak etmekte ve kelâmî geleneğin kaynaklarının çok zayıf olduğunu görmekteydi. Onun, şüpheciliği, durumu düzeltmek için aklın (veya beşerî planlamanın) yetersizliğinin bir idrak edilişi olarak görülebilir. Kendisinin nitelendirdiği gibi, bu krizin çaresinin hiçbir beşerî çabayla bulunmayıp bilâkis " Onun kalbine Allah tarafından gönderilen bir **ışık**" tan gelceği, bu açıklamaya uygun düşmektedir. Kişi yapabileceğini yapar, fakat ilerlemede âcizliğini anlar ve sonra, şaşırıp kaldığında, kendisinin üstündeki bir şey onu daha ilerideki yeni bir yola çıkartır. Tam olarak bu ışığın ne olduğunu Gazâlî söylemez. Bununla beraber, " **Dalâletten Kurtarıcı** " adlı eserin diğer bir parçasında, Gazâlî, Sûfiliği tetkike başladığında, kendisinin zaten yerleşmiş bir Allah, Peygamberlik ve Kıyamet günü inancına sahip olduğunu söyler (42). Bu, muhtemelen, şüpheciliğini sona erdiren ışığın Ona, kesin geliş biçimi değildir ; fakat o, bu ışığın ortaya çıkardığı bir husus olabilir.

Gazâlî'nin huzursuzluğunun, aslında, medeniyetinin bir krizle karş karşıya gelmekte olduğunun ve bunun da ne hazır, ne de açık bir çözüm şekli bulunduğunun bir hissedilişi olduğuna dair diğer küçük belirtiler mevcuttur. O, şüpheciliğinden kurtulduğunda, " hakikati arayan " dört temel grubun öğretilerini tetkiki etmek suretiyle, gerçeği aramaya başladı ; bu münasebetle O, hem kendisinin, hem de onların, hakikatin bazı önemli yönlerine sahip olmadıklarına işaret etti. Kitabının başlığı, yani " **Dalâletten Kurtarıcı** ", muhtemelen, ferdî bir durumu gösterdiği kadar sosyal bir duruma da işaret etmekte ve zımnen de olsa, toplumun her nasılsa, yanlış yola gittiğini ifade etmektedir. Onun en büyük kitabının başlığının, yani "Dînî İlimlerin İhyası " ifadesinin, bu ilimlerde bazı gerileme veya bozulmanın olduğuna ihtimal verdiğini burada kaydetmek pek de yersiz olmayacaktır. Bu çalışmanın asıl amacı, bu gerilemenin neden ibaret olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Gazali'nin, kendi devrinin gerginlikleriyle nasıl haşır neşir olduğunu göstermek için, bu söylenenler belki de yeterlidir. Bu bölümde tetkik edilen hususlardan biri, râkip iki eğitim sisteminden, her birinin, bütün toplumun fikrî esasını temin etmeye çalış-

masıdır. Her birisi, bir çok iyi yönlere ve aynı zamanda bazı ameli zayıflıklara da sahipti. Nihayet, onların iyi yönü, birbirlerini tamamlayıcı olmalarıydı ; fakat onlardan her biri kendi kendine yeterli olduğunu öne sürmeye ve rakibini küçük görmeye ya da onun katkısını reddetmeye yönelmekteydi. Gazâlî, bu gerginlikten kaçmaya teşebbüs etmedi. Bilakis, onu kendi içinde bütün derinliğiyle hissedinceye kadar, onun içine iyice girdi. Şüphecilik devri, içerisine girmek suretiyle, dış gerginliği halletme metodonun dahili yönüdür. Bu ve diğer gerginlikleri kendi içerisine isteyerek kabul etmek suretiyle Gazâlî, sonraki bütün İslam tarihine etki eden gerginliklerle ilgili bir çözüm ortaya koymayı başarabildi.

4. "FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI"

Gazâlî'nin hayat hikayesi, önceki bölümün sonunda, Onun 1091 Temmuzunda Bağdad'a varış noktasına kadar götürüldü. Ondan sonra, O, ders verme görevlerine daldı ve rağbet gören bir müderris olarak göründü ; zira (O, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserinde bize anlattığına göre) bir zamanlar O, üç yüz öğrenciden oluşan bir dinleyiciye sahipti. Onun günlük resmi işlere katıldığını duyarız (43). Bununla beraber O, Yenieflâtuncu felsefenin ve ilgili bilimlerin İslamiyete malolmuş şeklini gerçek anlamda öğrenecek vakit de buldu. O, bunu da, filozoflarla her hangi bir kişisel temas olmaksızın, sadece özel okumayla başardı. O, " iki yıldan daha az " bir süre konuyla ilgili kendi anlayışıyle yetindi ; fakat buna ilaveten O, şüphesiz, onun içerisindeki hangi hususların bir kelamcı tarafından kabul edilebileceğine ve hangilerinin reddedilmek zorunda kalınacağına karar vermek üzere, onun üzerinde düşünmek için " hemen hemen bir yıl " harcadı. Gazâlî, düşünme döneminin sonuna yakın bir zamana kadar, burada gözönünde bulundurulacak olan iki kitabı yazmaya başlamış olamaz (44). Birincisi, yani " **Filozofların Amaçları** " esas itibariyle İbn Sina 'yı takip ederek, İslâmi Yenieflatuncuların doktrinlerinin gerçek ve objektif bir anlatılışıydı ; ikinci kitap, Onun filozoflarla ilgili tenkitlerini ihtiva etti ve " *Filozofların Tutarsızlığı* " **(Tehâfüt el-Felâsife)** adı verildi (45). Bu kitabın 1095 Ocağında bitirildiğine dair yazmaların birinde bir not vardır ve bunu reddetmek için hiçbir geçerli sebep yoktur (46). Eğer biz bu iki kitabın yazılması için, geçecek altı aylık bir süreyi hesaba katarsak (ki bu, lüzumundan fazla bir süre olabilir). O, felsefe üzerinde düşünme devresini 1094 Temmuzuna kadar tamamlamış olmalıdır. Fakat O, okuma ve düşünme arasında hemen hemen üç

yıl harcadığı için, bu konuyle ilgili araştırması, Onun 1091 Temmuzunda Bağdad'a varışından hemen sonra başlamış olmalıdır. Yani, Onun bir müderris olarak Bağdad'a geçirdiği dört yılın çoğu, felsefe hakkında ya okumada, ya da yazmada harcandı. Şüphesiz, bu, Onun felsefeye, bilhassa Mantığa önceden biraz âşinalığının bulunmuş olmasını istisna etmez. Gazâli'nin , Bağdat'ta yaptığı incelemelerinde elde etmeyi amaçladığı şey, özellikle Mantık, Fizik ve Metafizik alanlarında bu ilimlerin temsilcilerininkiyle mukayese edilebilecek derecede bir bilgiydi.

" **Filozofların Tutarsızlığı** ", önceki bölümde söylenenlerin ışığında okunduğunda, kitabın amacı, açıkca ortaya çıkar. Kendisinin de bizzat ifade ettiği gibi, " Amaç, eşyanın hakikkatinin bilgisine dair iddialarınızı kesin delillerle muteber kılmadaki güçsüzlüğünüzü göstermek ve sizi kendi iddialarınız hakkında şüpheye düşümektir. " (47) Bir başka deyişle, O, şüphecilik devresinin temelini teşkil eden aklı tenkid etmeye devam ediyor ve Metafizik alanında aklın kendi kendine yeterli olmayacağını ve bizzat kendisine dayanarak mükemmel bir dünya görüşü meydana getiremeyeceğini göstermeye çalışıyor. Gazâlî'nin, bu kitapta tartıştığı yirmi iddiadan bazısı, kendisinin reddettiği tam felsefi doktrinlerle ilgilidir ; fakat yedisi, filozoflar tarafından (bazan da Gazali tarafından) benimsenen doktrinlerin akıl vasıtasıyle ispat edilemiyeceğinin ortaya konulmasından ibarettir. O, tek başına aklın, dünyanın bir yaratıcıya sahip olduğunu, iki tanrının varlığının mümkün olmadığını, Allah'ın bir cisim olmadığını, Allah'ın hem başkalarını hem de kendi zatını bildiğini ve ruhun kendi zatıyle kaim bir varlık olduğunu ispat edemiyeceğini ileri sürer (48).

Herhangi bir olumlu görüş için münakaşa etmediğini, bilâkis filozofların tutarsızlıktan ve çelişkiden uzak olmadıklarını göstermek gibi, olumsuz bir amacının da bulunduğunu açıkça itiraf ettiği halde, Gazâlî, bazen iddia edildiği gibi, bütün bunlarda sadece bir şüpheci değildi (49). Amacın bu sınırlılığını, onun durumu açısından anlayışla karşılamak gerekir. O, aklın ne kelamda, ne de felsefede kendi kendine yeterli olduğu, bilâkis peygambere gelen vahiyler vasıtasıyla insanlara verilen **ışık**la şu veya bu şekilde bağlantılı olan, kalbe akseden ve " Allah'tan gelen ışık " a bir bakıma tabî olduğu kanaatine varmıştı. Bununla beraber, O, bu inanca taminkâr bir fikrî ifade kazandırmak gibi zor bir süreci sadece başlattı." Filozôfların Tutarsızlığı " adlı eserin olumsuz amacı, bir binanın inşası için gerekli bir hazırlıktı (bina yapılacak yerin bir temizlenmesiydi), fakat nihâi bina henüz teferruatıyle planlanmamıştı (50).

Gazâlî'nin, filozofların doktrinlerini reddettiği yerdeki onüç iddia, bizi farklı bir alana götürür. Üç hususta (alemin kadîmliği iddiası, Allah'ın cüz'îleri bilmesinin ve cismânî haşrın inkarı) Gazâli, onların küfre girdiklerine, yani İslâm toplumunun dışında olduklarına hükmeder. Bununla beraber, diğer hususlarda O, filozofları yoldan çıkmış kimseler olarak, yani hatalı görüşlere sahip olan, fakat toplum dışı edecek kadar çok hatalı omayan görüşleri bulunan kimseler olarak kabul eder (51). Bu onüç husus, yaklaşık olarak, üç gruba ayrılır.

İlk ve en büyük grup, filozofların, başlangıca sahip olmama anlamında, âlemin kadim olduğu iddiasıyle ilgili olandır. Bundan başka, Gazali, dünyanın sonu olmadığı ; yaşayan, iradeyle hareket eden ve yöneldikleri belli bir amacı bulunan, ruhlarıyle cüz'îleri bilen çeşitli semavî varlıkların bulunduğu ve mûcizelerin, yani tabiatın normal akışındaki düzenin bozulmasının imkânsız olduğu iddialarını da reddeder. O, filozofları, âlemin Allah'tan sudur etmesini tasvir ederken, bunu, O'nun yaratması olarak gördükleri için zihnî karışıklığa düşmekle de suçlar (52). Bu son nokta, ortada nelerin olup bittiğini göstermektedir : Filozoflar, sudûru, yaratmayla eşit sayarak, Yenieflâtuncu kozmolojiyi Kur'anın kavramlarına adapte etmekteydiler. Bu onları, dünyanın zaman bakımından bir başlangıca sahip olmadığı halde, varlığını Allah'tan aldığını (yani Allah'ın, dünyanın-Varlığını Kendisinden aldığı -bir kaynağı olduğunu) ve bu anlamda, Allah'ın onun yaratıcısı olduğunu söylemeye muktedir kıldı. Yaratmaya ait bütün Kur'anî ifadeler, bu bakımdan, bu açıklamaya uygun olarak , yorumlanmalıydı.

Sünnî müslümanlar ile filozoflar arasındaki esas ihtilaf, muhtemelen, Sünnîlerin, nihaî hakikati, bir beşerî irade gibi görmek istemeleri, halbuki filozofların, onu, daha çok gayri şahsi bir güç olarak düşünmeleriydi. Gazâlî'nin şikayetlerinden biri, filozofların, bir tür zarûretten dolayı , dünyanın, Allah'tan sudûr ettiğini ileri sürmeleriydi (53). Aynı Gayri şahsî zarûret inancı, onları, mûcizelerin imkânını inkâr etmeye sevk eder. Onlar, irade ve diğer beşerî niteliklere benzer bazı şeylere, onları farklı semâvî varlıklara atfederek, rıza gösterirler ; fakat Gazâlî, bunun sadece bir varsayım olduğunu göstermede pek güçlük çekmez. Şüphesiz, O, kaba bir antropormorfist değildir. Gazâlî ile filozoflar arasında tartışılan mesele, bütün varlığın temelinin, beşerî benzerliklerle veya tabiî güçlerden benzeyen şeylerle daha lâyikiyle, anlatılıp anlatılamıyacağıdır.

İkinci grupta da aynı zıtlık görülür. Bu zıtlık, filozofların, Allah'ın, sadece küllîleri bilip cüz'îleri bilmediği, iddiasından ve Tanrı'nın " basit bir varlık " olarak düşünülmesini, bir başka deyişle, basit bir Tanrı kavramını gerektiren iddialardan, yani Allah'ın, zatından ayrı sıfatlara sahip olmadığı, cins ve fasıl ayırımının O'na uygulanamıyacağı ve O'nun, herhangi bir niteliği veya belli karekteri olmayan saf varlık olduğu iddialarından ibarettir (54). Buna göre, cüz'ilerle özel bir ilgisi bulunmayan mutlak anlamda basit Allah telakkisi, bir tabiat gücü benzetmesine rahatça uyar. Çekim gücü, bir beden üzerine, sadece ağırlığın veya kütlenin evrensel niteliklerine göre, etki etmekte ve bu niteliklerden ayrı şeylere göre etki etmediği gibi, hele insanı insan yapan kendine özgü özellikler hiç söz konusu olmamaktadır. Allah'ın sıfatları meselesi, ana sünnî grupla mûtezilîler arasında daha önce tartışılmıştı. Mûtezil le , yani felsefeden etkilenmiş olan kelamcılar, akılcı bı kafaya sahip olup **ilim, semi , basar, kelâm** ve **irade** gibi sıfatların Allah'ın zatında ayrı bir varlığa sahip olduğu görüşünü reddetmekteydiler. Onlar, galiba, rasyonel düzeni dînî tecrübenin zenginliğinden üstün tuttular ve uzun vadede galip gelen de , sıradan kimselerin dînî tecrübesi ol-du.

Üçüncü grup, bedenlerin dirilmeyeceği, bilâkis (âhiret hayatında, cismanî acıların ve zevklerin bulunmayacağı sonucu ile birlikte) sadece ruhların ancak bir rûhânî dirilişinin olacağı ve bunun yanında tabi ruhların ölümsüz oldukları inancından ibarettir. Biz, burada, nihaî hakikatin iki rakip îzahı ile değil, bilakis insan tabiatiyle ilgili iki rakip görüşle meşgul oluyoruz. Filozoflar, dualist görüşü veya " Yunan " görüşünü kabul ettiler, ki bu görüşe göre, insan, ruh ve bedenden mürekkeptir ; fakat insanın özü, ruh olup be-den, ruhun sadece geçici bir elbisesidir veya bazı ifrata kaçanların öne sürdüğü gibi, onun bir mezarıdır. Zıt olan " monistik " veya " Semitik " görüş, bedenle ruh arasında bir fark kabul etse bile ruh kadar bedenin de insan varlığında önemli olduğunu kabul eder.

Tartışılan bütün bu meselelerde, Gazali ile filozoflar arasında farklı iki temel hususun mevcut olduğu görülmektedir. Bunlar, şahsi veya gayri şahsi benzerliklerin Allah'a isnadı ve monistik ve dualistik insan görüşünün benimsenmesidir. Bir anlamda, bunlar, bütün medeniyetlerde tereddütsüz kabul edilen, temel düşünce kategorileridir. Bu, bilhassa, ikinci husus için geçerlidir. O, bütün bir kültürde, halkın, insan hakkında düşünme tarzı olup, muhtemelen büyük ölçüde kullandıkları dil ile belirlenmektedir. O, bir din kuru-

cusunun, yeni dînî tebliğini, hitap etmekte olduğu halk tarfından kullanılan düşünce kategorileri terimleriyle ifade ettiği anlamında " din-öncesi " dir. Hz. Muhammed'in gerçek tebliği, belki, dualistik veya monistik bir antropoloji terimleriyle ifade edilebilirdi ; fakat, Araplar önceden monistik bir tarzda düşündükleri için, Peygamber, monistik insan kavramı tebliğinin bir parçası olmadığı halde, onu monistik terimlerle ifade etti.

Meselâ burada gördüğümüz düşünce kategorilerinin, objektif olduğu düşünülebildiği halde, onlar hakkında bir değer unsuru mevcuttur ve onların sosyal ilgilerini tetkik etmek uygun olur. Bununla beraber, bu, bu meselenin tam bir tetkiki için uygun bir yer değildir ; zira o, Orta Doğunun daha önceki bütün tarihiyle ilgili geniş ve belki daha derin bir araştırmayı gerektirir. Böyle bir tetkikte, tecrübe edilecek varsayımın türü meselâ şu olabilir : Nihaî hakikati, tabiî güçlere benzer olarak düşünmeye meyletmek, mevsimlerin nizamına bağlı olan çiftçilerin bir özelliğidir ; halbuki, kişisel benzerlikleri kullanma meyli, tabiatı düzensiz bulan ve kabileleri, insan malzemesinin özelliğine göre büyüyen veya eksilen Arap göçebeleri gibi halk arasında sık sık vuku bulurdu. İnsan kavramları için tetkik etmeye değer bir vasayım da şu olabilir : Monistik insan görüşü, hayatı benimseyen ve az çok ondan memnun olan kimselere aittir ; halbuki, " dualistik " görüş, genellikle, daha ziyade dünyadan memnun olma-yan insanlar arasında rağbet gördü (54a). Yukarıdaki görüşün bir alternatifi de şu olabilir : Monistik kavram, topluma ağırlık vemeye benzediği halde, dualistik kavram, toplumun zararına olmak üzere, ferdin öneminin abartılmasına benzer.

Onbirinci yüzyıl hilafetinin karşılaştığı bu belirli problemler, günümüz Batı'sında tamamen yok olmamıştır. Modern bilim, tabiatta bir kanunun var olduğunu ısrarla belirtmekte ve böylece biz, ister dînî, isterse gayri-dînî şekli içerisinde olsun, nihaî hakikati gayri şahsî olarak düşünmeye yönelmekte ve onu şahsi olana uydurmakta güçlük çekmekteyiz. Bizim insanla ilgili görüşlerimizde de, Yunan etkisi altında bulunan hem felsefe, hem de din dualist bir görüşün propongandasını yaptılar ; fakat son zamanlarda modern bilim, başı Psikoloji çekmek üzere, bir monistik anlayışa doğru hareket etmektedir. Bu çağdaş parelellikler, Gazâlî'nin karşılaştığı problemleri değerlendirmede bize yardımcı olabilirler.

Kendisinde belirli kategorilerin ilk olarak ortaya çıktığı sosyal muhteva, problemlerden biridir. Bir dereceye kadar farklı diğer bir

problem de, hem kategorilerin aktarılış şekli, hem de onları benimseyen kimseleri sevkeden âmiller dahil, on birinci yüz yıl müslümanlarına onların aktarılması problemidir. Hindistan sınırlarına kadar Helenistik kültürün yayılmasını sağlayan, büyük İskenderin fetihleri önemli bir rol oynadı. Üzerinde düşünmekte olduğumuz İslâm felsefesi, şimdi, dalgalanması gerileyen bu Helenistik kültürün bir parçasıydı. Kur'anî kategoriler, İslâm dini ile birlikte, halifeliğin Arap olmayan müslümanları tarafından tekrar kabul edildi. Hatta yeni müslümanların çoğu daha önceleri çok farklı kategorilere sahip oldukları halde, bu kategorilerin samimiyetle kabul edildikleri anlaşılıyor. Bu, bu durumun göze çarpan özelliklerinden biridir. Yeni bir dinle birlikte, yeni fikirler kabul edildiğinde, daha dar anlamda dînî alanda, belki bir fasıladan sonra, eski fikirlerin bazen yeniden kuvvetlendiği de görülebilir ; bunun bir örneği, Şiî müslümanlar arasında karizmatik lider fikrine verilen büyük önemdir ki, bu tutumu Kur'an açısından haklı göstermek mümkün değildir. Monistik insan kavramı söz konusu olunca, belki de onun geniş ölçüde kabul edilmesi, açıkça düşünülmekten ziyade farz edilmesinden veya terettütsüz kabul edilmesinden (böylece farkına varılmadan içeri girmesinden) ve her hangi bir derin dînî i ıanca açıkça aykırı olmamasından dolayıdır.

Bununla beraber, sormaya değer diğer bir soru da, Arap olmayan r üslümanlar tarafından Kur'ânî kategorilerin benimsenmesinin, onların görüş ve davranışları üzerinde her hangi bir müstakil etkiye sahip olup olmadığıdır. Yüzeysel bir tetkikten anlaşıldığına göre, nüslümanlar, şüphesiz, insânî yönün Batı'lılardan daha çok farkındadırlar ve insanlarla olan münasebetlerinde çok daha az gayrişahsi davranmaktadırlar ; fakat, şayet gerçekse, bu gerçek, düşüncenin bu kategorilerinden dolayı değil, bilakis onların sanâyi öncesi topluma daha yakın bulunmalarından dolayıdır. Bu gibi spekülâsyonlar ne kadar cazip olurlarsa olsunlar, burada esas amaç, Gazâlî'nin, içinde bulunduğu duruma - ki orada iki grup kategori arasında, kuvvetli gerginlik vardı- verdiği cevap üzerinde düşünmektir. O, bahsettiği ihtilafın çeşitli noktalarında, hiç t - reddüt etmeksizin, Kur'anî olanı kabul edip felsefî olanı reddeder. Gazali, " yaşlı kadının dini (inancı) " ne bağlanmada, hocası Cüveynî'yi takip ediyordu. Hatta O, filozofların, Fârâbî'nin de söylemiş olduğu gibi, Kur'anî mefhumların, felsefenin daha soyut dilini anlayamayan sıradan kişiler için ileri sürülen sembolik mefhumlar olduğunu söylemelerine razı olmazdı (55). Buna razı olmak, Kur'anî

mefhumlara isnad edilecek olan kesin bir aşağılığa da razı olmak demekti. Bununla beraber, eğer vahiy, en son hakikatse, aklın, bu şekilde, vahyin üstünlüğüne gölge düşürmesine müsade edilemez. Ancak, bu karara rağmen, Gazâlî, felsefî çalışmalarından fazlasıyla etkilenmişti. Yukarıda sözünü ettiğimiz her iki kavramı birleştirmek için çaba sarfettikçe, onun insan (Ve ruh) kavramı giderek daha da karmaşık hâle gelmiştir. O, genellikle dine zıt olmadıkları her yerde " Yunan " bilimlerinin sonuçlarını kabul etmeye hazırdı. Hatta O, mantıksal kıyas doktrini gibi, Yunan bilimlerinin bazı bölümlerine merakla sarıldı. Bundan sonraki bölümde, biz, O'nun, felsefenin ne kadarını kabul etmeye hazır olduğunu etraflıca inceleyeceğiz.

5.MANTIĞIN KELÂMA GİRİŞİ

Gazâli'nin, çevresinde bulduğu ve isteyerek içerisine daha tam olarak girdiği gerginlik, esasta birbirine bağlı olan iki disiplin, yani ulemânın İslâmî ilimleriyle, filozofların " yabancı " ilimleri arasındaki ayrılık yüzündendi. Daha önce kaydedildiği gibi, bu iki grup aydın arasında, dikkate değer ölçüde az temas vardı. Filozoflar, bir Peygamber - devlet adamı tarafından kurulan İslâmî devletin varlığını tamamen kabul etmişlerdi ; fakat sistemlerinde, teferruatlarında İslâmî toplumun hayatının bir vahye veya vahyedilmiş kanuna **(Şerî'a)** bağlı olduğu ve bu vahyin tam tatbiki için, onun özel bir müfessirler sınıfının, yani ulemânın mevcut olması gerektiği gerçeğini gözönünde bulundurmamışlardı. Filozoflar, ilimlerini genişçe yaymak için, çaba da sarfetmediler. Onların, ulemâ ile çok az canlı temasları olmuştu ; Onlar, vasat bir âlimin anlayamıyacağı, " lüzumsuz - derecede - alışılmamış" teknik bir dille, Mantık gibi bir konu ortaya koymuşlar ve bilimlerinin her hangi bir bölümünün kabul edilmesinin, tamamının kabulü demek olduğunu ve bu tamamın da şüpheli bazı kelâmî görüşleri ihtiva ettiğini kuvvetlice telkin etmişlerdi. Ulemâ, kendileri açısından, dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Mûtezile tarafından kelâm içinde eritilmiş olduğu kadarıyle Yunan felsefesini kabul etmiş, fakat ona, daha fazla önem vermemişti. Böylece, bu iki akımdan herbiri, kendi ayrı yolunda yürümeye devam etti ve şimdi, ortada üstesinden gelinmesi gereken bir şüphe mirası vardı.

Onbirinci yüz yılda, ulema " yabancı " ilimlerin çok değer taşıdıklarının farkındaydı. Münferit bazı âlimlerin, filozofların

bazı kitaplarını okuduklarına dair çeşitli rivayetler vardır (56), fakat filozofların tanınmış kimseler olmaları ve onların ilmî açıdan şüphe altında tutulmaları, her hangi bir âlimin, yazılarında her hangi bir felsefi esere atıfta bulunmasını güçleştiriyordu. Gazâlî'nin, burada yeni bir çığır açmasını mümkün kılan sebep, şüphesiz, Selçuklu hükûmetinin Eş'arileri desteklemesi ve Sünnîliği, Şiî, bilhassa İsmâilî propoganda karşısında fikrî yönden savunma ihtiyacıydı. İsmâilîlikle felsefe arasındaki münasebetin nereye kadar gittiği açık değildir (57) ; fakat, pek doğru olmasa bile, yine de böyle bir münasebetin bulunduğu inancının yaygınlığı, Gazali'nin " **Filozofların Amaçları** " ve " **Filozofların Tutarsızlığı** " hakkındaki kitaplarını neşretmesi için yeter bir sebepti.

Aslında, Gazâlî'nin yaptığı, felsefî ilimlerin, İslâmî ilimlere bir ilave olarak, ne kadarının değerli olduğunu ve ne kadarının da reddedilmesi gerektiğini anlamak için, onları tetkik etmekti. Bazen hukûkî tartışmalar, Mantık meselelerini için aldığı için, bir âlim olarak, Gazâlî, bunlarla ilgilendi (58) ve O, yıllarca, Mantık'a büyük hayranlık duydu. Gazâlî'nin, aşağı yukarı 1108'de yazılan, " **Dalâletten Kurtarıcı** " adlı eserde verildiği gibi, felsefî ilimlerin değeri hakkında ortaya koyduğu sonuçlar (59), Onun olgunlaşmış düşüncelerinin neticeleridir. O, felsefî ilimleri sayı itibariyle altı olarak kabul eder ; bunlar : Matematik, Mantık, Tabiat ilmi (Fen), Kelâm (veya Metafizik), Siyaset ve Ahlâktır. Gazâlî, matematiğin tamamen doğru olduğunu kabul eder, fakat onun (filozoflar tarafından) çağdaş öğretminin iki tehlikeyi de beraberinde getirdiğine inanır : Bunlardan birisi, matematik öğrencileri, filozofların bütün delillerinin, matematiksel delilleri kadar kuvvetli olduğunu düşünmeye meylederler ve ikinci tehlike ise , matematiği bilmeyip dînî açıdan ona karşı çıkanlar genel olarak dinin gözden düşmesine sebep olurlar. Mantık da doğrudur ve herhangi bir şekilde dine de aykırı değildir ; fakat onun da matematiğinki gibi, iki sakıncası vardır. Tabiat ilminin veya Fiziğin , din nokta-i nazarından, genellikle, reddedilmesine gerek yoktur, fakat **"Filozofların Tutarsızlığı"** adlı eserde zikredildiği gibi, filozof-fizikçilerin vardıkları bazı sonuçlar reddedilmelidir. Filozoflar, kelâm veya Metafizikte, birbirinden farklı olup birçok hatalar sahiptirler. (**Tahafüt**'te belirtildiği gibi) bunlar yirmi başlık altında toplanmakta olup onların üçü küfrü, geri kalanı da lânetlenmeyi gerektirmektedir. (Bu, tamamen doğru değildir ; zira, yukarı da kaydedildiği gibi, on yedi husustan bazısı, yanlış veya itiraza değer doktrinleri içermez, bilâkis, filozofların, bu

şekilde ispat etmeyi istedikleri hususları makul olarak ispat etmede, yetersiz kaldıklarını gösterir.) Onların siyasetle ilgili tartışmaları sadece faydacı (ütiliter) bir açıdandır. Onların ahlâkla ilgili görüşleri, kendi değersiz fikirlerinin yanısıra, Peygamberlerden ve Sûfîlerden alınmış sağlam prensipleri de ihtiva eder ve bu bakımdan yanlış yola sevketmesi muhtemeldir.

Gazâlî'nin, filozofların ahlâk ilmine karşı davranışı ile, onların matematik, mantık ve fiziklerine karşı davranışı arasında kuvvetli zıtlık vardır. Bununla beraber, daha önceki bir dönemde, felsefî ahlaka karşı daha uygun bir davranışın izleri mevcuttur. Aristo Mantığıyla ilgili (muhtemelen 1095'de yazılan) bir şerhin sonunda, O, *Fiilin Kriteri* **("Mîzânü'l -Amel")** adlı eser hakkında tamamlayıcı bir risale yazmak üzere olduğunu söylemekteydi (60). Bazı kısımları kesinlikle Gazali'ye ait olmadığı halde, bazı kısımları hemen hemen kesinlikle ona ait olan, bu başlığı taşıyan bir eser, gerçekten, mevcuttur (61). Kendisine ait olduğundan şüphe edilmeyen kısım, öyle görünüyor ki, Aristo'nun ifrat ve tefritin ortası olarak tanımladığı fazilet kavramını geliştirmeye çalışmakta ve mantıkla ilgili eserin açıkça bir tamamlayıcısı olmaktadır. Bununla beraber, onun yazılmasından hemen sonra-eğer gerçekten o, onu, memnun olacağı ölçüde tamlığa kavuşturduysa - Gazâlî, **orta** kriterinin ahlâkın bilimsel temeli olabileceği görüşünü tamamen reddetmeye yönelmiş olmalıdır. " **Dalâletten Kurtarıcı** " adlı eserde felsefî ahlâkın mahkum edilmesi, Onun daha sonraki kendi eserlerinde " **Mîzânü'l-Amel** " e hiç bir atıfta bulunmayışına bir paralellik teşkil etmektedir (62). Belki de mantığın katı taleplerinin felsefi kelâm tarafından yerine getirdilmediğini idrak ettiği sırada, O , aynı şeyin, ahlâk için de doğru olduğunun gördü ve kelâmda olduğu gibi ahlâkta da tekrar İslâmî vahye döndü.

Onun ahlâk ilmini reddetmesi, mantık hakkındaki geniş yazılarını çok daha anlamlı hale getirir. " **Filozofların Amaçları** " adlı eserde, Mantıkla ilgili takriben 70 sayfa mevcut olup, burada ciddî araştırıcılar için yapılmış iki şümullü açıklama ve göünüşte Batınîler ' e karşı yöneltilmiş , herkesin anlayabileceği bir savunmayla bazı ufak tefek atıflar da bulunmaktadır. Bu kompozisyon faaliyetinin, filozofların bütün eserlerinin, onların Mantığa ait eserleri kadar dikkatlice tartışıldığını düşünen masum araştırıcıların içine düştükleri tehlikeye yapılan işaretlerle ilgili olduğu düşünülürse, Onun, filozoflara ait olmayan, fakat filozofların yazıları kadar teknik bir seviyeye ulaşan, Mantık hakkındaki kita-

pları, böyle öğrenciler için yararlı hale getirmeyi amaçladığı görülür. Felsefî ilimlerin filozof olmayan bir kişi tarafından da açıklamasının yapılması, aynı zamanda, Onun " **Filozofların Amaçları** " adlı eserini yazmadaki amacının bir bölümü olmuş olabilir. Bu, tenkitlerini yapmadan önce muarızların görüşleri hakkında ayrı bir kitap yazmak gibi ender bir yöntemi açıklamaya yardım eder. Böylece O, kendisini, dine uymayan görüşlerle ilgili bilgi sunmak ve belki de, dikkatsiz kimseleri yanlış yola sevketmek gibi bir ithamla karşı karşıya getirdi ; fakat muhtemelen, O, normal müfredatı takip eden öğrencilerin, Mantık ve Fizik hakkında, filozofların etkisinden uzak bir kaynaktan bilgi edinme şansına sahip olabilmeleri amacıyle, o'nun, böyle bir tehlikeyi göze almaya değdiğini hissetti.

Mantığa ait iki temel eser olan *" Bilginin Ölçüsü "* **(Mi'yâr el-'Ilm)** ve *" Düşünmenin Mihenk Taşı"* **(Mihak en-Nazar fi'l - Mantık)** adlı eserler, ulemâ geleneği içerisinde eğitim görmüş kişiler için hazırlanmıştır. İlk eserde, O, akıl yürütmenin metotlarını açıklamak ve " **Tahafüt** " te Vadedilen sözü yerine getirmek için yazdığını söylemektedir. **Tahafüt** ' te, O, filozofların teknik terimlerini açıklamaksızın kullanmıştı ; zira O, aslında, filozoflar için yazıyordu ; şimdi felsefî kitaplara aşina olmayan kimseler hitap etmek ve onlara, terimlerin anlamlarını göstermek istiyor. Aynı kurallar, hem felsefî veya rasyonel meselelerdeki **(akliyyâttaki)**, hem de şer'î meselelerdeki **(fıkhiyyâttaki)** delillere uygulanır ; bu bakımdan, ulemâ için konuyu daha kolay hale getirmek amacıyle, O, örnekleri onların alanlarından alacaktır (63).

Bu iki eserin amacı, kolayca anlaşılabildiği halde, Batınîler aleyhine yöneltilen bir eser olan " Doğru Ölçüt " **(el- Kıstâsü'l-Müstakîm)** adlı kitabınki kapalıdır. Şaşırtıcı olan şey, bu eserin büyük bir kısmının, çeşitli kıyas tiplerini haklı gösterecek bir sebep bulmak için Kur'an âyetlerinin bir dereceye kadar zorlanmış tefsirlerinden ibaret olmasıdır. Şu iktibas, Onun metodunu izah edecektir :

" Yüksek kriter, İbrahim'in (Allah Ona Yardım etsin ve korusun) Nemrud'a karşı kullandığı kriterdir ; bu kriteri biz ondan öğreniriz, lakin Kur'an vasıtasıyle. Nemrud, ilahlık iddia etti ve herkesçe kabul edildiği gibi, Onun için ilahlık, her şeyin üstünde bir güce sahip olmanın bir ifadesiydi. İbrahim, benim ilahım Allahtır, çünkü O, yaşatır ve öldürür, buna gücü yeter ve sen bu konuda bir güce sahip değilsin, dedi. Nemrud, siperm vasıtasıyle yaşatmaya ve öldürme

vastasıyle ölüme sebep olduğunu ifade ederek, ben de yaşatmaya ve öldürmeye mutlaka sebep olabilirim, diye cevap verdi. İbrahim, Ona, bu delilin hükümsüzlüğünü anlatmanın zor olduğunu anladı ve onun için daha kolay anlaşılır olana başvurdu. ' İbrahim, Allah güneşi doğudan getirir, öyleyse haydi sen de onu Batı' dan getir, dedi ; Nemrud şaşırdı ' (2.258 / 260). O zaman Allah, İbrahim'i övdü ve < Ve bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilimizdir" (6.83) dedi. Bundan, ben, delilin ve ispatın, İbrahim'in söylediğinde ve kriterinde olduğu sonucuna ulaştım. Sizin, altın ve gümüşün miyarı üzerinde iyice düşünebildiğiniz gibi, ben de İbrahim'in onu kullanma tarzı üzerinde iyice düşündüm. Bu delilin, birbiriyle birleştirilmiş iki esasa sahip olduğunu gördüm ; bu birleşmeden bir sonuç çıkarılır, yani bir bilgi elde edilir. Zira, Kur'an veciz olarak ifade edilmiştir. Bu kriterin tam şekli şöyle olmalıdır : < Güneşin doğmasına sebep olmaya muktedir olan herkes Allahtır > - birinci esas ; < benim İllâhım, güneşin doğmasına sebep olmaya muktedirdir > - ikinci esas ; bu iki esasın terkibinden < benim Allahımın İlahım Allahdır ve Nemrud, sen Allah değilsin > sonucu çıkar. " (64) Bu parça, öncüllerle ilgili bilgimizin kaynağının incelenmesiyle son bulur.

Şimdi, bir kıyasın, Kur'ân âyetlerinden zımnen anlaşıldığı kabul edilebilir ; fakat onun hakkında bu şekilde delil getirmek niçin gerekli olsun ? Aristo Mantığı hakkında tam bir ilmî şerh yazmaya muktedir olan, Gazâlî gibi bir adam niçin bu tür önemsiz şeyler üzerinde vakit harcasın ? Açıkçası, bunun sebebi, teknik ayrıntıları anlayamayan bazı kimseler için, Mantığın Kur'an'a dayandırılmasının teminin gerekli olmasıydı. Gazâlî' den uzun bir zaman sonrasına kadar, bu tür bir çok kimse vardı, hatta Geometriyi reddedenler bile vardı (65). Bununla beraber, problemin ağırlık noktası, Batıniler aleyhinde yazılan bir kitabın, niçin bu bakış açısının ve eğitim seviyesinin okuyucularına hitap etmesi gerektiğidir ; zira, Batıniler'in, felsefî hareketle ilgili bazı çevrelerle yakından ilişkileri bulunduğu genellikle söylenir. Problemi çözmeye çalışırken, Batınî propongandanın birçok yönlerinin bulunduğu ve herkese birşeyler vermeye yöneldiği hatırlanmalıdır. Polemik bir eserin, muarızları ikna etmekten ziyade, insanın kendi safındaki tereddütlü kişileri ikna etmeyi amaçlayabildiğini de hatırda tutmak gerekir. Burada yapılabilecek bütün şey, Batınî öğretinin, Kur'an 'a bağlı safdil kimselere cazip geldiğini gösteriyor olması gerekti yolundaki bu genel ifadeyi ortaya koymaktır (66).

Gazali'nin, felsefeyle karşılaşmasındaki başarısı, sonraki bütün İslâmî düşünce seyri üzerinde bir iz bırakmıştır. O, Kelâm'a felsefî bir temel kazandırdı ve aynı zamanda, onun geneğihreh fazla zihnîleştirilmesini (fikrîleştirilmesini) de mümkün kıldı ; bununla beraber, eğer daha sonraki Kelâmcılar felsefe konularıyla meşgul olmada ifrata kaçmışlarsa, bunda Gazali suçlanmamalıdır. Bu hususlar, en son bölümde daha etraflıca incelenecektir.

IV

HAKİKATİN KARİZMATİK LİDERDEN ALINMASI

Gazali'nin, kendileriyle anlaşmak zorunda kaldığı dört grup halktan, burada incelenecek olan ikincisi, kendisinin **Ta'limîler** diye adlandırdığı " **otoriter ta'lîm** " grubudur. Bu, İsmâililik olarak bilinen siyasî ve dînî hareketin bir bölümü veya bir vechesidir ; veya daha tam olarak ifade edecek olursak, Gazali'nin, **ta'limîler** terimini, **ta'lim** doktrinine veya " otoriter ta'lim" e özel önem veren, İsmâilî hareketin taraftarlarına tatbik ettiği görülüyor. O, daha genel bir tarzda, bu hareketten bahsettiğinde, genellikle, Batınilerden yani **bâtın** veya "gizli anlam" ehlinden sözeder. Bu hareketin, bir kaç tane başka isimleri de vardı ; fakat bunlar, tamamen, onun farklı kısımlarını gösterirler, çünkü o, son derece karmaşık bir olaydır.

1. SİYASİ ORTAMI İÇERİSİNDE İSMÂİLÎ DOKTRİN

Gazâlî, onun hakkında ilk reddiyesini yazmadan bir veya iki yıl önce, zeki bir devlet adamına bu hareketin nasıl göründüğü ne dair birinci elden bir açıklamaya sahip olduğumuz için şanslıyız. Bu, 1071'den itibaren Selçuklu Ülkesinde bilfiil hüküm süren büyük vezir Nizamü'l-Mülk (1017-1092) tarafından yazılan "Yönetim Kitabı " veya *"Melikler İçin Kurallar "* **(Siyâset nâme)** adlı kitapta yer alır. Bu kitabın biraz daha geniş olan ilk yarısı, Sultan Melikşah'ın isteği üzerine aşağı yukarı 1086'da yazıldı. Ölümünden kısa bir süre önce ilave ettiği ikinci kısım ve bu kısmın yarısından daha fazlası, Bâtınî ayrılıkçı ve ihtilâlcilerine ve onların dedelerine hasredilir. Bu, belki, 1090 tarihinde Alamut Kalesinin zaptında çıkan silahlı isyanın başarısı yüzünden, Bâtınî hareket üzerinde endişenin artmasının bir delilidir. Nizamül Mül'k'ün açıklamasıyla ilgili ilginç nokta, Onun, 750 ve 975 yılları arasında doğunun çeşitli kesimlerindeki bir grup isyanı ve hatta, aşağı yukarı 530 yılında, İran imparatorluğunun Sâsânî hükümdarı tarafından bastırılan, İslamiyetten önceki Mezdekî hareketini, Bâtînî veya " takrîben Batınî" hareketi olarak kabul etmesidir. Bu daha eski hareketleri, son onbirinci yüz yıl Batıniliğinin müjdecileri olarak kabul etmede haklı bir sebebin bulunup bulunmadığını sormak için bir an durmak yerinde olur.

Nizamü'l-Mülk, muhtelemen bütün bu hareketlerin, başka tür bir otoritenin yararı için, tesis edilmiş otoriteye karşı isyan olduklarını, halk arasındaki memnun olmayan gruplar tarafından desteklendiklerini, saray erkanından olan kişiler ve idareciler tarafından idare edildiklerini, Sünnî ulemaya ve bu yüzden de İslâmî devletin dayandığı hukûkî prensiplere ve sosyal ahlaka karşı olduklarını göstermek suretiyle, kendi görüşünü haklı çıkarmış olacaktı. O, belki onlar arasında mutlak doktrin birliğinin olmadığını ve pratik olarak birinin diğeri üzerinde doğrudan etkisinin bulunmadığını kabul etmiş olacaktı. Bununla beraber, Onun Kelamî inceliklerle ilgilenmeyen bir devlet adamı görüşü açısından bakıldığında, önemli bir benzerlik vardı · bu benzerlik, bilhassa, " onların hepsinin değişmez amacının, İslamı yıkmak olduğu " gerçeğindeydi (1). Bunun, dînî ve felsefî bir hareket olarak görünen, siyasi bir hareket olduğunu söylemek pek güç değildi. Diğer bir ifadeyle, İsmâilî doktrinler mevcut olduğu halde, hareketin liderleri, her hangi bir belirli doktrine bağlanmış görünmezler, daha doğrusu, kendilerinin siyasi amaçlarına hizmet etmek için, bu doktrinleri ustalıkla kullanmış görünürler. Bununla beraber, bunun diğer bir ifade ediliş tarzı, hareketin, hiçbir sabit fikrî esasa sahip olmadığını, fakat en yüksek liderin, fikrî esasın kontrolüne sahip bulunduğunu ve onu, uygun gördüğü şekilde, değiştirebildiğini söylemektir.

Bu hareketin düşünce yönünün imam veya en üstün lider tarafından kontrolü, o hareketin, bir mertebeler silsilesi içerisinde organizasyonu vasıtasıyle kuvvetlendirildi (2). Sadece sınırlı derecede bir hakikat daha aşağı dereçedekilere verildi ve o, bir şahsın veya mahalli grubun mevcut görüşüne adapte edilebildi. Böylece, farklı mezheplere mensup müslümanlarca ve hatta Zerdüştîler gibi müslüman olmayanlarca, Bâtınîliğin, onların daha önce inandıklarından ve hakikaten, o inandıkları şeylerin bir yerine getirilişinden pek farksız göründüğü anlaşılabildi. Memnun olmayan Sünnilerin veya (Mısırdaki gibi) İsmâilî idaresi altındaki Sünnîlerin bulunduğu yerde, en aşağı derece, Sünnî İslâm'dan uzak değildi ve İsmâilî öğretinin Kur'andan çıkarıldığını göstermek için azamî dikkat sarfedildi. Batınîliğin taraftarları olan veya belki, Batınîlik tarafından etki altına alınan halkın çoğu, aynı zamanda Kur'ana derinden bağlı oldukları için, şüphesiz, Gazali (önceki bölümün sonunda kaydedildiği gibi), Batınîlere karşı *"Doğru Ölçüt "* **(el-Kıstasü'l -Müstakîm)** adlı eseri yazarken, Mantıksal teorinin Kur'andan türetildiğini iddia etmek zorunda kaldı. Bununla beraber,

bu hareketin daha üst kademelerine katılan kimseler kendilerini gerçekten İslam toplumunun dışında bırakan, bütün dinlerin eşitliği hakkındaki felsefî görüşleri - en azından İslâm dünyasının bazı dönemle-rinde ve bazı bölgelerinde - kabul ettiler. Lider durumundaki bu kişilerin ne derece ciddi olarak İslâm toplumundan vaz geçmeyi (veya " cemiyetin İslâmî esasını terketmeyi ") düşündüklerini belki de hiç bir zaman kesin olarak bilemiyeceğiz. Onlar, Nizamül-Mülk'ün anladığı gibi, İslâm'a şüphesiz düşmandılar ve doktrinlerinde, onun helaki için kullanılabilecek bir vasıtaya sahiptiler.

Bu propogandadaki esneklik, tedricen geliştirilmiş olan bir şeydi. Aslında, belirli bir fikrî esas mevcuttu, zira İsmâililik, Şiîliğin bir dalıydı ve diğer dallarla ortak çok şeye sahipti. İlk Şiîlerin, siyasi sebeplerden dolayı Hz. Ali'yi destekleyen Araplar oldukları bazen kabul edildiği halde, kaynakların dikkatli tetkiki, ilk Ali taraftarlarından bazısının, Onda, bir ilk karizmatik lider örneğinin veya dinamik bir karizmatik lider tasavvurunun tecessüm etmesini görmek istediklerini ortaya koyar (3). Şiîliğin bütün tarihinin bir tetkiki, bundan başka, onun birtakım siyasi implikasyonları içermesine rağmen, aslında Onun daima dînî bir hareket olduğunu ve onun yalnız siyasi fikirlerinin, açıkça gösterilen bağlılığı canlandıracak siyasi fikirler olarak, asla yeter derecede elverişli olmadıklarını ortaya koyar. Siyasi olarak, O, istipdadı savundu, belki zaman zaman, daha aşağı sınıfların ilgilerine tam karşılık veren iyiliksever bir istiptadı savundu ve bazı taraftarlar için bu siyasi istek en üstün istek olmuş olabilir. Bununla beraber, aslında Şiîliğin çeşitli kollarının müşterek olarak sahip olduğu şey, siyasi otokrasi prensibi değildir ; bilakis karizmatik lidere duyulan köklü bir dînî istektir. Siyasetin üstün göründüğü yerde, olayların bazısı, ister samimi, ister kurnaz olsunlar politikacıların bu derin dînî özlemle ilgili amaçları için fayda temin etme gayretleri olarak açıklanmalıdır.

Şiîliğin ismâilî kolu , yaklaşık 765'de ana gövdeden ayrılmış görünüyor. Önceki imamın oğlu İsmâili, yine aynı imamın ana grup tarafından imam olarak kabul edilen diğer oğlu Musa'nın yerine, imam olarak kabul ettiği için, ona bu isim verilmiştir. Sonraki birbuçuk asrın tarihi meçhuldür ve tarihçiler arasında önemli anlaşmazlıklar vardır. O, Şiîliğin diğer kollarına nazaran ; ihtilâlci gruplar ve fikirlerle daha çok ilgili hale gelmiştir. 900 yılından kısa bir süre önce, İsmâilîlik yeniden canlanmıştı ; ki bunun bir sonucu olarak, 909'da Tunusta, Fâtımîler olarak bilinen bir İsmâilî

hanedanı kuruldu. Bu hanedan, 969'da Mısır'ı fethetti ve kısa bir süre sonra kendilerinin başşehri olarak Kahire'yi kurdu. İslâm cemiyetinin imamının, İsmâilî olması gerektiğini iddia ettikleri için, diğer güçlü taşra hanedanlarından farklı olarak, Fatımîler, Abbasi halifelerinin ismen var olan hükümdarlığını kabul etmediler. Bilakis onlar, bizzat kendilerinin bütün İslâm dünyasının haklı halifeleri olduklarını iddia ederek, bir propoganda mekanizması **(da'wa)** organize ettiler ve kendi öğretilerini yaymak, memnun olmayan, muhalif gruplarla temas kurabilmek için, Abbasi İmparatorluğunun her tarafına casuslar **(dâiler)** gönderdiler.

Daha önce sözü edilen esneklik yüzünden, Fâtımî casusları, temas kurmada ve taraftar kazanmada çok başarılıydılar. Nizamü'l-Mülk' ün, 975'den sonraki bazı isyanlardan bahsetmeyişinin sebebi, belki sonraki bazı isyanların, ayrı olduklarını kimsenin tasavvur edemiyeceği şekilde açık olarak, Fâtımîlerle ilgili olmasıydı. Fâtımî hükümdarlarını imamlar olarak kabul eden önemli gruplardan biri, Basra Körfezinde küçük bir devlet kuran , Bahreyn Karmatîleriydi (4). Yenipisagorculuğa meyyal bir filozoflar ve tabiat bilimcileri topluluğu olan, Basradaki İhvân es-Safa, Fatımilere belli derecede bir sadakat gösterdi ve muhtelemen bu fikrî esasa önemli ölçüde katkıda bulundu (5).

Bu, şüphesiz, Abbâsî halifeliğinde, Fâtımî propogandacılarının başarılarının tam bir izahi değildir ; fakat sadece olayın karışıklığının bir belirtisidir. Bu karışıklığın diğer yönü, bu hareketin taraftarlarının hüviyetini ortaya çıkarma girişiminde kendini gösterir. İsmâilî'lerin, üst sınıfa karşı mücadelerinde,çalışan ve sanatkâr grubun siyasi partisi oldukları genellikle kabul edilir (6). Belki, bu görüşte epeyce gerçek payı vardır, fakat Onu elde mevcut bazı önemli malzemelerle bağdaştırmak kolay değildir. Onun, Nizâmü'l-Mülk'ün Batınîler hakkındaki açıklamasından zımnen anlaşıldığı belki söylenebilir ; fakat Nizamü'l - Mülk , sadece, sarayda görevli olan ve yönetici durumda bulunan liderlerden bahseder. Halife el-Mustazhir 'e ithaf edilen bir kitap olan " **Muştazhirî** " adlı eserde, Gazâlî, bu hareket tarafından cezbedilen sekiz grup insandan söz eder (7) : **(1)** Hz. Ali gibi insanları ilahlaştırmaya temayülü bulunan kimseler ; **(2)** yeniden Bağımsızlık elde etmeye çalışan İran milliyetçileri ; **(3)** nüfuz elde etmeye veya intikam almaya çalışan kimseler ; **(4)** kendilerini kitlelere üstün sanan, tuhaf ve alışılmamış şeyler arayan kimseler ; **(5)** felsefî topluluğun yüzeysel ve amatör mensupları ; **(6)** ataist filozoflar ve "dualistler" ; **(7)** bâtınî öğretiye

sempatisi olan Şiîliğe meyyal kimseler ; **(8)** dînî kanunu sıkıcı bulan ve tutkularının esiri olan kimseler. Şimdi, bu sınıfların bazısı, işçileri ve sanatkârları içerebilir, fakat birkaçı, bunları dışta tutar. İhvân es- Safa altıncı gruba girer ve belki bazısı da beşinci gruba girer. Bütün bu ifadelerin açıklaması ve açılması uzun bir araştırmayı gerektirir ; fakat, açılma olmadan bile, bu ifadeler söz konusu hareketin karışıklığını gösterir.

1055'de, Bağdat Buveyhî Hanedanının düşüşünden sonraki sıkıntılı yıllarda, Fâtımîler, Abbâsî ülkesine en başarılı bir şekilde nüfûz etmeyi başardılar. Bir Türk generali, onların, Buveyhî liderlerinin düşüşünden sonra davalarını ele alarak onlar adına hemen hemen bir yıl Bağdat'ı işgal etmeyi başardı ; öyleki, cuma hutbelerinde bahsedilenler Abbasiler değil, onlardı (8). Bununla beraber, aşağı yukarı 1060'da, Selçuklu sultanı, gücünü, bir başkent olarak Bağdat'la o derece birleştirmişti ki, Fâtımîler lehinde başa-rılı bir isyanın imkanı oldukça zayıftı. Mısır, iç karışıklıklardan ızdırap çekmeye başladı. İran'daki, İsmâilî hareketin son lideri olan Hasan b. Sabbâh, 1078'de Mısır'ı ziyaret etti. Bazen ifade edildiği gibi, O, bir fırkadan fena muamele görsün veya görmesin, Fatı-mî hükûmetinin inkılâpçı coşkunluğunu kaybetmekte olduğunu ve biraz gayretinin yanında, artık doğuda etkili bir müdahale yapmaya muktedir olmadığını bizzat anlamış olmalıdır. O, İran'a dönerken, sağa sola seyahat ederek birkaç yıl harcadı ve Fâtımî yardımına güvenmeyen bir ayaklanma organize etti. O, 1090 tarihinde, güney İran'daki Alamut Kalesini zaptetmeyi başardı ve 14 Ekim 1092'de taraftarlarından birisi Nizamü'l-Mülk'ü öldürdü -ki bu, adının İngilizce karşılığını, bu İsmâilîler'in bir lâkabından yani daha sonra bozularak " Assassins" hâline gelen " *hashish-men*" **(haşşâşîn)** den alan, bu faaliyetin ilk örneklerinden birisidir.

Gazâlî, herzaman " zamanımızın Batınîleri " ifadesini kullandığına göre, O, **Tâlimîler** diye söz ederken esas itibariyle bu İran (Horasan) İsmâilîlerini düşünmektedir. Diğer kaynaklarda Hasan (Sabbah)'a, **tâlîm** veya " otoriter ta'lîm" üzerinde duran " yeni öğreti " nin sahibi olma payesi verilir (9). [(Nizâr'ı " gizli imam " (10) olarak kabul etmeleriyle başlayan, İsmâilîliğin bu kolunun, sonraki doktrinsel gelişmeleri, Gazâlî'yle ilgili bir araştırmayı ilgilendirmez ; zira onlar, Onun zamanında, Sünnî dünyanın bilgisine ulaşmış görünmüyorlar.)] Otoriter **Tâlîm** doktrini, yani bir şey hakkında gerçeği öğrenmek için masum (yanılmaz) imama sormak ve mâsum imam tarafından öğretilmek zorunda olmanız, ilk Şiîlikle ilgili

anlaşılabilir bir gelişmedir. (Eğer daha sonraki bir vesikaya güvenilebilirse,) Fâtımîler de bu prensibe sahiptiler (11), fakat belki, ona daha az önem verdiler.

Şiîliğin özü, imama veya karizmatik lidere inançtır, ki bu inanç, kurtuluşun veya doğru yoldan ayrılmamanın ve günahtan kaçınmanın, bu imama tâbî olmakla mümkün olacağı inancını ihtiva eder ; bu, onların karizmatik cemiyetin bir mensubu olmakla mümkün olacağı yolundaki Sünnî inanca zıttır. Bu temel inanca uygun olarak, imam, neticede, gerçeğin bir kaynağı veya taraftarları için bir rehber olarak kabul edildi. Bu husus, Kur'anın yaratılmışlığı hakkında IX. yüz yıldaki Kelâmî tartışmalara karıştı. Kur'an'ın Allah'ın ezelî ve yaratılmamış sözü olduğunu kabul etmek suretiyle, insanlar, *"yürünecek yolun"* **(sünne)** kaynağının veya pekâlâ söyleyebileceğimiz gibi, toplumun " hayat tarzı"nın kaynağının tabiatüstü olduğunu ısrarla belirtiyorlar ve bu münasebetle, cemiyet için, Sünnî iddiaların haklılığını göstermiş oluyorlardı. Mûtezile ve Kur'anın yaratıldığını iddia eden karşıt görüşün diğer taraftarları, karizmatik lidere daha çok önem vermekle, yani, siyasî terimlerle ifade edersek, hükümdarın ve müşavirlerinin güçlerini artırmakla ve Hadis'te genişletildiği gibi, Kur'anî prensiplere dayandırılan hukuk sisteminin resmî temsilcileri olan ulemânın güçlerini azaltmakla meşgul oldular.

Bazı açık ve kesin İsmâilî ifadeler, imamın ve Kur'an'ın parelelliğinden bahsederler (12) ; fakat tarafsız araştırıcıya göre, bu, kitlelerin Sünnî duygularına bir sus payı gibi görünüyor. Otoriter **Tâ'lim** doktrini, kendisinin tamamlayıcısı olarak, "bâtınî anlam" **(bâtın)** kavramına sahipti. Buna göre, Kur'andaki (ve hadisler ve dînî müesseselerdeki) her şeyin, açık veya zâhirî anlamına zorunlu benzeyiş taşımayan ve ancak imamdan öğrenilebilen, bir bâtıni anlamı vardı. Bu bakımdan, cennet ve cehennem belirli kişiler olabilirdi. Bu suretle, Kur'ana, yalnız sahte bir bağlılık göstermeye devam edilebilmekte ve de Kur'anın, cemiyetin fikri esasının ve böylece onun bütün hayatının kontrolünün imam tarafından yapılmasını engelleyen en ufak bir engel koymadığına inandırmaya çalışılmaktaydı. Hasan b. Sabbah, gerçeğin **ancak** imamdan öğrenilebileceğini ısrarla ifade etmek suretiyle, İsmâilî öğretinin bu yönü üzerindeki ısrarı büyük ölçüde artırmış görünüyor. O, düşünmede ve akıl yürütmede **(reyde, nazarda)** kişisel çabanın **(içtihadın)** gerçeğe götüremediğini, zira onların temsilcilerinin, daima uyuşmazlıklık içerinde olduklarını ileri sürdü. Bu, ulemâ üzerine doğrudan bir hücum-

du. Birlik va'detmesi de Selçuklu fethi öncesi anarşi dönemini hatırlayan ve belki de siyasi ve fikrî ayrılığı ızdıraplarının sebebi olarak görmüş olan kimselere epeyce cazip gelmiş olmalıdır (13).

İsmâilîliğin mahiyeti, hükümdar ve ya hükûmet ile münevverler (bir hareketin fikrî temelinin taşıyıcıları) arasındaki münasebetleri dikkate almak suretiyle en iyi şekilde özetlenebilir. Sünnî İslâm'ın klasik şeklinde, hükümdar, fikrî esas üzerinde asla kontrole sahip değildi ; hatta O, tam anlamıyla kanun yapamazdı, zira mümkün bütün kanunlar, Kur'an ve hadislerde içerilen prensip içerisindeydi ve münevverler, yani ulemâ bunların koruyucularıydılar. Rusya Marksizmi'nde hükümdar (Lenin, Stalin, Khrushchev), devletin fikrî esasının kontrolörü olmuştur ; zira çağdaş durumun ihtiyaçlarını karşılamak için, Marksist doktrinin " doğru " yorumunu ancak O, yapabilir (13 a). Bununla beraber, Onun, fikri kontrol etmesi, bir eserler külliyatı (Marks, Engels ve Lenin'in eserleri) nın mevcudiyetiyle sınırlıdır. Hatta İsmâilîlikte, bu son sınırlama bile kaldırılmıştır. Kabul edilmekte olan bir belgeler mecmuası mevcut olduğu halde, hükümdar üzerinde bir kontrol olarak onun tesiri, bâtınî anlam kavramıyla yok edildi. Böylece, Haşşâşîlerin İsmâilîliği, bütün varlığın Yeni Eflatuncu Bir'den sudûr ettiği g.bi, hemen hemen aynı tarzda, kendisinde cemiyetin bütün hayatının hükümdardan kaynaklandığı tam istipdadı temsil eder.

2. SÜNNÎLİĞİN FİKRÎ SAVUNMASI

Gazâlî'nin tutumu, Nizâmü'l-Mülk'ün tutumuna yakındı. Bunun, Gazâlî'nin bu devlet adamına yakınlığından ileri geldiği tahmin edilebilir ; fakat bu yakınlık, Onun yazılarında yeralan " din ve hükûmet ikiz kardeşlerdir " darb-ı meselinin tekrarı gibi, pasajlarla da gösterilir (14). Gazâlî, aynı zamanda, bu yaşlı devlet adamının İsmâilîliğin gelişmesiyle ilgili endişesini de paylaşmış olmalıdır ve bu endişe, 1092'de Nizâmü'l-Mülk'ün öldürülmesiyle azaltılmış olamazdı. Bu sebepten, Gazâlî, Tâlimî veya Bâtinî doktrinlerinin reddi için bir kitap yazması gerektiğini teklif eden genç halife El-Mustazhir'in isteğine şevkle cevap verdi. El-Mustazhir 7 Şubat 1094 tarihinde tahta çıktı ve bu kitap, Kasım 1095'de Gazâlî Bağdat ' ı terketmeden önce tamamlandı ; O, muhtelemen, 1095'lerde yazıldı (15). Bu kitap, genellikle, " **Mustazhirî**" olarak bilinir. Daha sonra Gazâlî, tamamen veya kısmen Bâtınîler aleyhine yöneltilen diğer birkaç kitap daha yazdı. Nisbeten safdil müminler göz önünde bulunduru-

larak yazılmış olması gereken, " *Doğru Ölçüt"* **(el- Kıstâsü'l-Müstakîm)** adlı eser, daha önce kaydedildiği gibi, Kur'ana müracaat ederek, Mantıksal prensiplerin doğruluğunu ispat eder. Son zamanlarda, da-ha kısa eserlerinden birinin bir yazma nüshası ortaya çıkartıldı (16), fakat geri kalan diğerleri yok olmuş gibi görünüyor.

(**Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserdeki açıklamaya göre,) gerçeği ararken, eserlerini tetkik ettiği dört grup araştırıcılar arasına Tâlimîleri dahil etmek suretiyle, Gazâlî, kendisi için bu doktrinin bir cazipliğinin bulunduğunu ifade eder. Bununla beraber, bu ifade üzerinde fazlaca durulmamalıdır. Daha önce görülmüş olduğu gibi, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eser, tam bir otoyobiyoğrafi değildir. Genel esaslar bakımından, Gazâlî'nin otoriter tâ'lîm fikri tarafından her hangi bir zamanda ciddî şekilde cezbedildiği ihtimal dışı görünüyor. Bütün Bâtınî hareket, Onun mensup olduğu ulemâ sınıfına (hatta O, bu sınıfı eleştiren bir kişi dahi olsa) fena halde düşmandı. Onun Mantıktaki ustalığı da, kendisine, tâlimî pozisyonun zayıflığını önceden göstermiş olmalıdır. Onun , Tâlimî doktrini tetkik etmedeki esas amacı, ondaki, insanları cezbeden şeyin ne olduğunu anlamak için, mecbûren çaba sarfetmiş olmak gibi görünüyor.

Bâtınîlerden ve öldürülmekten korkmasının, o zaman, Gazâlî'nin faaliyetlerinin temel sebebi olduğu fikrini burada da dikkatten uzak tutmamak, belki uygun olur (17). Bu fikir de reddedilecektir. Bâtınilerin bir muhalifi olarak bilinindiğine göre O, bir öldürülme korkusuna kapılmış olabilir, fakat kasten adam öldürmenin, 1095 Bağdat ' ında, Haşşâşîlerin bir özelliği olarak henüz düşünülmemiş olduğu hemen hemen kesindir, zira bu kasten adam öldürme örneklerinin çoğu daha sonraya aittir. Şu da var ki, Gazâlî, korktuğu şeyin cehennem olduğunu, ölüm olmadığını söyler (18). Bu da, Onun yaşamış olduğu hayatın keyfiyetinde birtakım şeylerin yanlış olduğu anlamını ifade eder. Diğer taraftan, bir Bâtınî tarafından öldürülmeyi, Gazâlî bir şehitlik ve dolayısıyle cennete girmeyi temin etmeye bir yöneliş olarak kabul etmiş olabilir. Bundan dolayı, o fikir aleyhindeki deliller kuvvetlidir ve gelecek bölümlerde, tatmin edici bir alternatif açıklamanın mevcut olduğu gösterilecektir.

" **Mustazhirî** " adlı eserde, Gazâlî, otoriter talim doktrini ve onu tamamlayan şeyler üzerinde önemle durur (yüz küsür safyanın otuz küsür sayfasını bu konuya ayırmıştır) ve bu mesele, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde, Tâlimîler münasebetiyle tartışılacak esas mese-

ledir. Gazâlî'nin bu konuya önem vermesi, Hasan b. Sabbah'ın "yeni öğretisinde " bu doktrine verilen önem açısından haklı gösterilebilir. Halifenin, Ondan, bu konu hakkında da yazmasını istediği sıralarda O, Mantıkla çok ilgilenmekte, onu çok sıkı bir şekilde tetkik etmekte ve onun hakkında yazmaktaydı. O, şüphesiz, Mantığın, kendisinin muarızlarını kolayca yenebileceği ve belki onların filozof zihinli taraftarlarını kendi fikrine sokabileceği bir saha olduğunu hissetti. Şüphesiz, çoğu kalem münakaşası, görünüşte muhaliflerin aleyhine yöneltildiği halde, aslında, birinin kendi partisinin, muhaliflerin delilleriyle ikna edilme tehlikesi içerisinde bulunan, mensuplarına destek vermeyi amaçlar. Gazâlî'nin münakaşası, burada bu anlayışa pekâlâ uygun düşmekteydi. Bu, onların aklı kullanmaktan kaçınmayı itiraf ettikleri halde, onu gizlice kullanmaktan vaz geçemediklerini ve her hususta, imam veya onun vekiline danışmanın pratik olarak mümkün olmadığını gösterir ; O, onların bâtın doktrinlerine hücum etmez. Diğer bir deyişle Gazâlî'nin fikrî çabasının büyük bir kısmı, Tâlimilerin tutarsızlıklarını göstermektir.

Muztazhirî ve **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserler arasında önemli bir fark vardır. Birinci eser, halife tarafından görev verildiği için, Kahire'deki Fâtımî hükümdarının değil, Onun *haklı halife olduğunu* ispat eden bir bölüme, tabiî olarak yer vermektedir. Bu, normal hukûkî çizgileri takip etmekte ve Gazâlî'nin kabul ettiği faydacı imamet kavramına da uygun düşmektedir (19). Bununla beraber, yaklaşık 1108 'de, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserini yazdığında, O, Bâtınî hareketin gerisinde yatan amacı daha iyi değerlendirmişti. O, artık muhaliflerini yıkıcı bir tenkide tabi tutmakla yetinmedi, fakat onların, insanların kalplerinde dinamik karizmatik lider tasavvurunun somutlaştırılması için duyulan derin arzuyu, her ne kadar mükemmel olmasa da, tatmin etmeleri keyfiyetinden dolayı kısmen başarılı olduklarını idrak etti. Bu sebepten, artık O, müslümanların böyle bir lidere sahip oldukları ve bu liderin Hz. Muhammed olduğu konusunda ısrar eder. Tıpkı gizlenmiş imamın açıklayıcıları, itibar gören vekilleri olduğu gibi, Hz. Muhammed'in de yaşayan açıklayıcıları vardır (galiba ulema kastediliyor). Bir anlamda, O, böylece, savaşı düşman kampının içine taşıyor. Buna rağmen O, insanların kalplerindeki derin ihtiyacı tamamen karşılamamıştır. Bunu İslâmî bir ifadeyle söylecek olursak, bir gizlenmiş imamın tekrar ortaya çıkabileceği ümidi her zaman vardır, fakat kıyamet gününden önce, Hz. Muhammed'in geri dönme ümidi

diye bir şey yoktur. Diğer bir deyişle, bir lidere kavuşma arzusu tamamen tatmin edilmiş değildir. O, şimdi faal olan veya çok uzak olmayan bir gelecekte faal olabilen bir lidere kavuşma arzsusu olduğu müddetçe tatmin edilemez. Acaba sünniliğin ve Şiîliğin tekrar birleşmelerini önleyen şey, Sünniliğin böyle bir arzuyu tatmin etmedeki başarısızlığı mıdır ?

Burada, belki, Gazâlî'nin söylemediği şeye de dikkat etmeye değer. Aslında Abbasi halifeleri, bir karizmaya sahip olduklarını iddia etmiş oldukları halde, O, onları Bâtınî tip imamlar haline sokmaya teşebbüs etmez. Onların, şimdi, hemen hemen bütün gerçek güçten mahrum olan durumu, böyle bir şeyin gülünçlüğünü ortaya çıkarmış olurdu. O, Ulemâya da karizmatik bir sıfat atfetmeye girişmez ; bundan başka Onun, Peygamberin tebliğinin açıklayıcılarına veya vaizleri ne ilişkin üstü kapalı ifadesi, zaruri olarak sadece onlara işaret etmez veya belki de onlara hiç işaret etmez. Eğer o isteseydi, "âlimler peygamberlerin vârisleridirler" şeklindeki hadise başvu-abilirdi, fakat O, kendi devrindeki ulemanın durumu hakkında öyle küçültücü bir görüşe sahipti ki, haklı olarak onları görmezlikten geldi. Göreceğimiz gibi, Onun, daha sonraki düşüncesi, mistiklerin veya sûfilerin yolundan yürümek suretiyle, ilâhî hakikatin iç yüzünü peygamberlerin anlayışıyle karşılaştırabilecek derecede, anlamaya muktedir olabilen seçkin kişilerin oluşturduğu bir zümrenin varlığı görüşüne meyletti. Belki de Onun çağdaş problemlerle görünüşte ilgili olmayan daha sonraki eserlerinin bölümlerinde İsmâililiğin meydan okumasına karşı verilmiş olan gerçek ve etkin cevabı buluruz. Bu cevap, idareci kurumlar üzerinde çok az etki etmiş olsa bile, İslâmi topluma, kendine özgü yapısını ve hayat tarzını koruyabilme gücünü vermiştir.

V

KELÂMIN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Gazâlî,fıkıh ve kelâm tahsili yaparak yetişen bir fakîh ve kelâmcıydı. Bu disiplinlere karşı tavrının, kendisinin gelişmesinde merkezî bir yere sahip olmuş olduğu kabul edilmelidir. Batı'lı âlimler arasında, İslâm kelâmını, önemi olmayan bir " kılı kırk yarma" olarak kabul etmeye ve bu sebepten, daha sonraki dönemlerinde Gazâlî'nin, İslâm kelâmına karşı kendilerinin hissettiği aynı hoşnutsuzluğu hissettiğini farzetmeye doğru bir temayül vardır. Bu, Ona ve benzeri durumdaki kişilere göre, kelâmın ifade ettiği şeyi değerlendirmede tam bir başarısızlıktır.

Bu kitabın bakış açısı, yaklaşık, **bilgi sosyolojisinin bakış açısı** olarak tanımlanabilir. Kelâmcı, toplumda îfâ edilecek önemli fonksiyonu olan bir aydın tipi olarak kabul edilir. **İlk olarak**, toplumun hedeflerini ve bu hedeflerle birleştirilen (değerler dahil) hakikatin mahiyeti ile ilgili görüşü açıkça izah etmek onun görevidir. **İkinci olarak**, O, gerginliklere yol açan, ya aslen mevcut olan veya yeni şartlardan dolayı ortaya çıkan ihtilafları yumuşatmak suretiyle, toplumun fikrî yapısını sistemleştirmek zorundadır ; yani toplumun fikrî yapısını sistemleştirirken, O, onu, topluma etki eden dış değişikliklere de uydurmaktadır. Eğer biz, Gazâlî'nin İslâm kelâmındaki yerini anlamak zorundaysak, daha önceki kelamcılar tarafından başarılmış olan şeylerle ilgili bir fikre sahip olmalıyız.

1. İSLÂM KELÂMININ BAŞARILARI

İslâmda ilk kelâmî gelişmeler ilk fetih dalgasının sakinleşmesinden hemen sonra oldu. İlerleme heyecanı sona erdiğinde, belki, başlıca, müslüman orduları teşkil eden Arapların hayat tarzındaki inkılâpçı değişiklikleri takip eden emniyetsizlik duygusundan dolayı hoşnutsuzluk başgösterdi. Bu hoşnutsuzluk, 656'da, halife Osman'ın öldürülmesine yol açtı. Hemen sonra gelen devrin karışık koşulları içerisinde, Hz. Ali, herkes tarafından kabul edilmeyen , halife olunca, Hâricî ve Şiî iki zıt grub ortaya çıktı.

Hâricîlerin asıl özelliği, Kur'an'dan ve İslâm devletinin hayatından zımnen anlaşılan bir fikir olan, dinamik karizmatik top-

lum fikrine veya tasavvuruna özel önem vermeleriydi (1). Bununla beraber, aslında , Hâriciler, bu fikri, uygunsuz bir biçimde kabul ettiler. Büyük günah işleyen bir kimsenin Cehennemde cezalandırılacağını ve böylece, onun cehennem ehline mensup olduğunu ; artık onun bir mümin veya İslam toplumunun bir mensubu olmadığını ve bu bakımdan Onu öldürme de günah bulunmadığını söylediler. Uygulamada bu, kendilerini " arınmış kişiler " ve diğer bütün insanları " düşmanlar " olarak kabul eden küçük Hâricî gruplarının, (kendilerinin düşüncesine göre " büyük günah işleyen " kimselerden oluşan) hükümete karşı isyan etmeleri demekti. Kelâmcıların, bilhassa Emevî idaresinin son yarım asrında Basra'daki kelamcıların, önemli başarılarından biri, bu dinamik fikri , artık bir dünya imparatorluğu halinde yayılan bütün müslümanlara uygulanabilecek şekilde değiştirmekti. Onlar, müslümanların, kendilerini, ilâhî olarak kurulan (ve mensuplarına önemli yararlar getiren), bununla beraber, bazı ferdlerinin günahları vasıtasıyla bu özelliğini kaybetmeyen bir toplumun mensubu saymalarını müm-kün kıldılar.

Bu sırada, aynı şartlar içerisinde yaşayan diğer grup insanlar, yani Şiîler, kendilerini, dünyanın tehlikeleri arasında güvenliğe sevkedebilen, ilâhî olarak gönderilmiş ve ilâhî olarak ilham edilmiş lider, yani dinamik karizmatik lider fikrine önem vermek suretiyle güven bulmaya çalıştılar (2). Böyle bir karizmatik lider hakkında Kur'anda çok şey yoktu, fakat Hz. Muhammed'in kendisi açıkça bir karizmatik liderdi. O halde, geliştirilen fikir, ehl-i beytin, peygamberin ilâhî olarak ihsan edilmiş niteliklerini paylaştıkları fikriydi. Daha sonraki Şiîler, neticede, böyle karizmatikliğin, sadece Hz. Muhammed'in amcasının oğlu Hz. Ali ve kızı Hz. Fâtıma'nın soyundan olanlara ait olduğunu kabul ettikleri halde, Emeviler devrinde bazı kimseler, karizmatikliği bütün Hâşim kabilesinin paylaştığını kabul etmeye hazırdılar. Abbâsî sülalesi, bu fikri temsil ettiklerini, yani karizmatikliğin varisleri olduklarını idda ettiler ve şüphesiz çokları, onların iddialarına inandı, fakat hâlâ tatmin edilmeyen birçok kimse de vardı. Abbâsî idaresinin (750-850) ilk yüz yılındaki Şiîler ve Şiî sempatizanlarının sayıları ve önemi, layıkıyle tetkik edilmemiş olan bir problemdir. Az önce tanımlanan iki kelâmî temayülün, yani Şiîlerin ve daha sonra Sünnî olarak bilinenlerin, " müstebid " ve " meşrutiyetçi " bloklardan söz etmek suretiyle, geçici olarak göstermeye çalıştığım siyasi faktörlerle birleştirildiği görülür (3). Bu fark ve zıtlık aşağıdaki sayfalarda tekrar tekrar görülecektir.

Emeviler devri de, beşeri hürriyet veya sorumluluk ve ilâhî güç veya **kader** problemini ortaya çıkardığı için dikkate değer bir devirdir. Bunun da politik bir yönü vardı. Bir insan (Birçok kimsenin, adaletsiz olduğunu kabul ettiği Emevî hanedanı gibi) adaletsiz bir idareyi mutlaka kabul edecek midir veya ona karşı ayaklanmakta serbest midir ? Hariciler için, bu mesele, kendilerinin toplumun mahiyeti hakkındaki görüşleriyle birleştirildi ; eğer hükümdar bir zâlim olsaydı, toplum karizmatik bir toplum olabilir miydi ? Bu tartışma , siyasi durumun tamamen farklı olduğu, Abbâsîler devrinde bile devam etti. Beşerî hürriyetin önemli savunucusu, Yunan fikrî metoduyla ilgili bazı şeyleri kabul etmiş bulunan ve insanın hürriyeti meselesini Allah'ın adaleti meselesiyle birleştiren Mûtezile idi. Bununla beraber, sonunda, müslümanların büyük çoğunluğu, Allah'ın kudreti üzerinde ısrarla durdular. Onlar, insanın, kıyamet gününde amellerinden dolayı adaletli bir şekilde cezalandırılmasına yetecek ölçüde hür olduğunu kabul ettiler, fakat genel olarak, insanın, olayları sadece dar sınırlar içerisinde tayin ettiğini ve durum böyle olunca, failin, Allah'ın iradesine tabi olduğunu düşündüler. Belki de onlar, İslâm devleti hakkında kaçınılamaz bir şeyin var olduğunu hissettiler veya belki de sadece insanın düzenlemesinin sınırlılığını kavradılar. Her ne olursa olsun, yine de sonuç, Arap mirası olan bu unsurun (yani " hayatın, insanın kontrolünü aşan güçler tarafından tayin edildiği" düşüncesinin) genel kabulü ve Yunan hürriyeti anlayışının genel bir reddiydi.

Yaklaşık 800 yıllarına doğru Sünnet kavramı teşekkül etmişti ve birçok müslüman kendilerinden " **ehl-i sünnet** " olarak bahsediyordu. Sünnet, ilâhî olarak vaz' edilmiş hayat tarzı veya toplumun âdetleri olarak tanımlanabilir. Bu kavram, bazı hususlarla ilgili İslâmî prensiplere göre doğru veya yanlış olan hakkındaki hukukî tartışmalar neticesinde ortaya çıktı. Bir zamanlar, insanlar, " ekolümüzün görüşü şöyle şöyledir " veya " N 'nın (yani ekolün önemli ferdlerinden birinin) görüşü şöyle şöyleydi " şeklinde söylemekten hoşlanırlardı. Bununla beraber, belirli hukûkî görüşleri, teknik yönden Hadisler olarak bilinen ve bir **isnad** veya râvîler zinciriyle beraber bulunan, Hz. Muhammed'in söylemiş veya yapmış olduğu bir şey hakkındaki rivayetlerle destekleme uygulaması gelişti. Şâfiî (ölümü 820) ' nin çalışmasından sonra, Hadisler hukukî ve diğer görüşler için normal vasıta haline geldi. Hiç bir Hadisin bulunmadığı veya sadece, eksik **isnadlı** bir rivayetin bulunduğu yerde, **isnadı** tamamlamak, mevcut bir hadisi değiştirmek veya hatta yeni

bir hadis uydurmak gerekli oldu. Sonunda, insan, hemen hemen, Orta Doğu'nun bütün hikmet mirasının, Hadislerle birleştirildiğini söyleyebilir. Müslüman âlimler, birçok Hadisin mevzu olduğunu anladılar ve Hadislerin tenkidi için dikkatle kurallar hazırladılar ; fakat bu tenkidin amacı, modern bir anlamda, objektif hakikatin tesbiti değil, bilâkis yukarıda kaydedildiğ gibi, " taşkın kimselerin " tuhaf görüşlerinin giderilmesi ve esas müslümanlar grubu tarafından kabul edilebilen görüşlerin muhafaza-sıydı. Bu amaç, az çok gerçekleştirildi (4).

Böylece ortaya çıkan kavram, Peygamberin Sünneti (veya " takip edilen yol ") kavramıydı ve bu, yaklaşık bizzat Kur'an'la aynı seviyede olan bir vahiy şekli olarak kabul edildi. Bu, İslâm toplumunun karizmatik bir toplum olduğu inancını kuvvetlendirdi, çünkü o, Allah tarafından ilham edilen ve Allah vergisi olan sabit bir hayat tarzına sahipti. Modern gözlemciye, bu kavramda, bir " ideoloji " unsuru veya bir tahrif mevcutmuş gibi görünebilir. İslâm kültürüne Araplar'ın katkısı, haddinden fazla mübalağa edilir ve diğer insanlarınki ihmal edilir. Arap unsurun herşeye biçim verdiği esrarengiz tarz, hesaba katılsa bile, yine de hâlâ abartma sözkonusudur ve Arap katkısının bu abartılışı, Şuûbiye hareketindeki Arap üstünlüğüne karşı itirazı anlamamıza yardım eder (5).

Orta Doğunun kültür mirasının, Hadislerle birleştirilmeyen bir kısmı vardı ve o, **felsefeydi** veya, daha doğru olarak ifade edecek olursak, devrin " bilimsel dünya görüşü " ydü. Yukarıda (üçüncü bölümde) tartışılmış olan, İslâmdaki felsefî hareketten başka, bazı Hadisçi çevrelerde, genellikle **Kelâm** (mütehassıslarına **mütekellimûn**) adı verilen, felsefî veya rasyonel teolojiye karşı bir ilgi vardı. Bu, belki yaklaşık 780'de başladı. Bu yeni disiplinle meşgul olan kimseler, çeşitli kelâmî meseleler hakkında farklı görüşlere sahipti, fakat daha önemli olan bazıları, geri kalan diğerlerinden sadece rasyonel tartışma metotlarını kabul etmelerinden dolayı değil, aynı zamanda bazı doğmatik durumlar hakkında anlaşmalarından dolayı, zamanla ayırt edilir hale geldi. Bu grup kendilerini Mûtezile diye adlandırdı ve birçok Batı'lı âlim, özellikle XIX. yüzyıldaki âlimler , onları, kendilerine İslâmî kelâm ekollerinin en yakını olarak gördüler. Yukarıda görüldüğü gibi, onlar, kader karşısında hür iradeyi savundular. Onlar, Kur'an'ın yaratıldığı hususunda israr etmeleriyle de meşhurdurlar. Bu iki husus, Mûtezilîler'in, sadece Yunan rasyonel tartışma metotlarını değil, fakat aynı zamanda bazı Yunan kavramlarını da kabul etmiş olduklarını göstermeye yeterli-

dir. Nitekim onlar, **vahiy** ve **akıl** arasında, burada söz edilebilenden daha çok yönlerde, bir uzlaşma sağlamaya çalışıyorlardı. Bununla beraber, bu, bir fikrî mesele olduğu kadar, bir siyasi meseleydi. Akıl ve felsefeyle, kâtipler ve idareciler sınıfı arasında bir ilişki kurulmaya meyledildiğini gördük. Diğer taraftan, Emeviler idaresi altında " dindar muhalefet " olup daha sonra Hadisçi hareket haline gelenlerden oluşup gelişen İslâmi münevverler, yani âlimler veya ulemâ sınıfıyle vahiy arasında açık bir ilişki vardı.

Bu son sınıf, hem genel, hem de ayrıntılı olarak, Sünnet kavramının taşıyıcısıydı ve tabiî olarak toplumun sadece Kur'an ve Sünnete dayandırılmasını istiyordu. Onlar, " meşrutiyetçi blok " adı verilmiş olan blokun esas mensuplarıydılar. Mutezilîler, bu İslâm münevverler sınıfının içinden çıktıkları halde, öyle görünüyor ki, onların esas amacı, geniş bir sentez veya uzlaşma elde etmekti ; onların bazıları, açık Şiî duygular taşıyordu. Şiîlik, akıl ve " müstebid blok " la birleştirilir. Fârâbî'nin felsefesinin, tam bir otokrasinin haklı çıkarılmasına nasıl yardım ettiğine dikkat edilmiş olmalıdır ; ki, butür yönetimde saray erkanı ve idareciler hükümdarın kullarıdır. Bu otokratik temayül, Orta Doğudaki kökleri çok derine giden bir siyasi geleneğe uygundur ; fakat onun, her şeyden önce, dînî bir ihtiyaçtan (bir ilk örnek düzenleme veya bir dinamik karizmatik lideri imajı ihtiyacından) kaynaklandığı anlaşılıyor. İnsan, tabiat-üstü yetenekleri olan bir lider vasıtasıyle dünyanın güçlükleri arasında kendisine yol gösterildiğini hissetmek istedi. Bununla beraber, güçlük, gerçekten, tabiat-üstü güçlere sahip olduğu için alkışlanan liderlerden hiç birisinin siyaset bakımından fazla başarılı olmamasıydı. Hatta Mısır'daki Fâtımî hanedanı, bütün saltanatı iki asırdan fazla devam ettiği halde, siyaset bakımından etkili sonuçlar vermedi.

Bu durumda, esas Müslümanlar grubunun, Kur'an'ın yaratıldığını ileri süren Mûtezilî görüşü reddetmesi ve bunun yerine Kur'an'ın, Allah'ın sözünün veya konuşmasının ta kendisi olduğunu ve yaratılmadığını, bir dînî inanç olarak, ileri sürmesi, kelamcıların diğer bir başarısı sayılmalıdır. Bu, yalnız " kılı -kırk- yarma " değildir, çünkü O, İslam toplumunun ilâhî olarak tesisi edildiği, yani ona Allah tarafından belirli bir hayat şekli verilmiş olduğu görüşünün bir takviyesidir. Toplumun temel mukaddes kitabı olan Kur'an, bu hayat şeklinin lafzî tanımını ihtiva eder ve yine bu hayat tarzının öngördüğü değer - inançlarını ve hakikatin nihâi mahiyeti hakkında birleştirilen ve aynı şekilde önceden gereken görüşleri

basit ve somut olarak ifade eder. Bu husus, gelecek bölümde bizi daha fazla ilgilendirilecektir. Çünkü Kur'anın mahlûk olduğu yolundaki Mûtezilî doktrin, âlimlerle idâreciler arasındaki ilişkilerde önemli bir olay olan Mihne ve Soruşturmanın (833-849) temeliydi.

Kur'an hakkındaki tartışmalar, Allah'ın sıfatları hakkında tartışmalara kadar vardı. Kur'an'da, Allah'a " merhametli ", " bağışlayan " , " bilen " gibi birçok sıfatlar verildi. Allah'ın, zatından ayrı olan bir " merhamet " ve " bilgi " sıfatına sahip olup olmadığı sorusu ileri sürüldü. Kur'an'ın yaratılmadığını kabul eden kimseler, onun, Allah'ın sözü **(Kelâmı)** olduğunu ve bu sebepten, Allah'ın , Kendisinin ayrılmayan bir parçası olduğu halde, bir bakıma farklı olan, Kelâm sıfatına sahip olduğunu söylemeye yöneldiler. Sonunda, yedi sıfat zâtî olarak kabul edildi. Bunlar : Hayat, ilim, kudret, irade, işitme, görme,kelâm sıfatlarıdır. Diğer taraftan, Mûtezilîler, Kur'anda yer alan sıfatları, sıfat olarak kabul etmek zorunda kalırken, Allah'ın, kendi zatından farklı herhangi bir sıfata sahip olduğunu inkâr ettiler. Böylece, O, ayrı bir ilim sıfatıyle değil, Kendi zatıyle bildi. Modern araştırıcı için, burada tehlikede olanı anlamak zordur. Belki O, bir anlamda onun zatından ayrı olan başka sıfatların mevcud olduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle, Allah'ın kelamı olarak, Kur'anın tabiat-üstü niteliğinin sadece bir savunmasıdır. Belki de, Allah'ın, aklın Onu tasavvur etmeye meylettiği gibi, sâde bir birlik olmayıp bilâkis O'nun veya Nihâî Hakîkat'in vahiy yoluyle bilinen belirli bir vasfa sahip olduğu inancını takviye etmeye niyet edilir ; bunda, bu nihâî hakikat anlayışının, toplumun terkip ve teşkil edicisi olduğu zımnen ifade edilir.

Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmalara (ve Mûtezilîler ve Sünnîler arasında tartışılan diğer meseleler üzerindeki tartışmaların devamına) paralel olarak, normal Sünnî durumu kabul eden diğer kimseler arasında, rasyonel tartışma metotlarının kabulü yönünde bir hareket vardı. Mûtezilî olarak yetişen fakat 912'de, kırk yaşında, Sünnî Hadisçi hareket için Mûtezilîlikten ayrılan ; buna rağmen, aynı zamanda, sonunda kabul etmiş olduğu doktrinleri Mûtezilîlerin metotlarıyle savunan ve böylece İslâm kelamının başlıca ekollerinden biri olan Eş'arîliği başlatan önemli şahsiyet Eş'arî (ölümü 935) dir. Yaklaşık aynı zamanda, doğuda, diğer benzer bir ekol gelişiyordu ki, bu Mâturîdîlikti. Hadisçi hareketin büyük bir kesimi, hâlâ " rasyonel " kelamdan uzak durdu ve ondan çekinmeye devam etti ; bunlar, neticede, Hanbelîlere ait "fıkhî uygulama" taraftarlarıyle hemen hemen özdeş hale geldi ve bu sebepten, onlar-

dan pekâlâ Hanbelîler olarak söz edilebilir. Bu kelamî ekollerin (Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in) teşekkülü, zamanın " bilimsel dünya görüşü" yle İslâm düşüncesinin birleşmesindeki bir aşamaya işaret eder. O, büyük ölçüde, Me'mun zamanında (813-833) Mûtezilîler tarafından hazmettirilmiş olan şeylere bağlı olduğu için, hâlâ, sadece kısmî bir berleşmeydi. Yunan düşüncesi, hemen tamamen gayri-Müslimler tarafından veya azınlık grupları arasında (III. bölümde görüldüğü gibi) tetkik edildiği için, o devirden sonra âlimler Yunan düşüncesine belki biraz girebildi. Bu bakımdan başarılan şey, önemli olduğu halde, mükemmelilikten uzaktı.

Eş'arî ve Gazâlî arasındaki devrede, Eş'arî ve Mâtüridî kelâm ekolleri (seviyeleri, olduğu gibi kaldığı halde) tekniklerini mükemmelleştirdiler ve onları kelâmî tartışmanın bütün alanlarına yaydılar. Bazı konulara önem vermede birtakım değişiklikler vardı ve **mûcize** ve **sihir** arasındaki fark gibi bazı yeni hususlar başa geçti. Bununla beraber, yukarıda gördüğümüz gibi, Me'mun devrinden beri felsefedeki gelişmelerin bir kelâmcı tarafından dikkate alınması ancak Gazâlî'yle birlikte başladı ve böylece kelâmın, daha yüksek bir teknik seviyeye çıkması mümkün oldu. Kelâmla Yunan düşüncesi arasındaki ilişkiyle ilgili bu husus oldukça açık olduğu halde, kelamcıların, Kelâm ile, Halifenin çoğu gücünü kaybettiği ve sadece sözde bir hükümdarlığı elde tuttuğu çağdaş tarihî ve siyasî durum arasındaki canlı ilişkiyi devam ettirmede başarılı olup olmadıkları açık değildir. Şu anda, bu mesele, sadece kısaca hatırlatılmalıdır ; çünkü onu daha sonra tartışmak daha uygundur.

İslâm'ın, devletin sınırları içerisindeki çeşitli gayri-mûslim gruplara karşı savunulması kelâmcıların, 950'ye kadar olan devredeki küçük başarıları arasındaydı. Mûtezilîler, Katipler sınıfında ve başka yerde bulunan Manikeizm'e karşı ve aynı zamanda Yahûdî ve Hıristiyanlara karşı İslamın savunucuları olarak bilinirler. Hıristiyanlar söz konusu olunca, öyle görünüyorki, amaç, sıradan müslümanların " ehl-i kitap " la tartışmalarını durdurmaktır. Bu, Yahûdî ve Hıristiyan mukaddes kitaplarının (yani İncilin) " bozulduğu " (yani **tahrîf** olduğu) yolundaki doktrinle emniyet altına alındı ; fakat bu doktrinin, hiçbir zaman, tamamen kesin ve açık olarak ifade edilmemesi önemlidir. Bir müslüman, bir doktrin şeklinin, belirli bir tartışmaya uymadığını anlayınca diğerine başvurabildiği için, O, amibe benzer şekil değişiklikleri içerisinde, kendi amacına hizmet etti (6).

Genel olarak, kelâmcıların bu başarıları, bu doktrinin kesin ve açık ifadesi olarak tanımlanabilir ve biraz önce tanımlanan düşünce seyri üzerinde birazcık düşünme, bir toplumun hayatında bu doktrinin yeri hakkında daha iyi bir anlayışa ulaştıracaktır. Büyük tartışmaların birçoğunda, sözkonusu olan mesele, bu büyük toplumun hayatının, Hz. Muhammed'in, beşeri hayatın mahiyeti ve içerisinde onun yaşatılmak zorunda olduğu âlem hakkındaki görüşüyle veya bir diğeriyle yönetilmek zorunda olup olmadığıydı. Bununla beraber, detaylarına inildiğinde bu mücadeleler, bundan uzak ve önemsiz soyutlamalar etrafında sürdürülüyor görünüyor. Kur'anın yaratılmış olup olmamasının büyük bir imparatorlok için ne önemi var ? diye insan sorar. Bunun cevabı, aslında bu hususun belki önemsiz olduğu, fakat onun gerektirdiği şeyin önemli olduğudur. İster siyasi, ister dînî, isterse başka bir konuyla ilgili olsun, polemik niteliğinde yazılmış bir eserin tetkiki , üzerinde tartışılan noktaları zorunlu olarak en önemli noktalar olmadıklarını, fakat hücum eden tarafın avantajlı bir temele sahip olduğunu düşündüğü ya da savunan tarafın daha fazla sıkıntı çekmeksizin tam bir savunma sağlayacağını düşündüğü noktalar olduklarını gösterir.

Sözü edilen özel durumda, toplumun hayatında, Kur'an'a (ve Hadislere) isnad edilen öneme itiraz eden kimseler, şüphesiz, Kur'an'ın yaratıldığını iddia ederken, kendilerinin iyi bir amaca sahip olduklarını düşündüler. Onlar, Kur'an'ın, zaman bakımından belli bir anda (veya daha doğrusu, bir an'lar silsilesi içinde) açıkça ortaya çıkmış olduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle, şüphesiz, devletin hayatını Kur'anî prensiplerin kontrol etmesi gerektiğini düşünen kimselerin durumlarını zayıflatmayı ümid ettiler. Buna rağmen, diğer taraftan, Kur'anın, toplumun tabiat-üstü esası olduğunu iyice hissettikleri (ve bazılarının maddi geçimlerinin, bu hususun genel kabu-lüne bağlı olduğunu bildikleri) için, burada sabit durmaya ve Allah'ın kelâmı olarak, Kur'an'ın yaratılmadığında ısrar etmeye karar verdiler. Bu mesele, her türlü sonuca sahipti. Muarızlar, " eğer siz Kur'anı okursanız, çıkardığınız sesler ezeli ve ebedi değildirler ; eğer Kur'an yazılırsa, kağıt ve mürekkep ezelî ve ebedî değildir " diye cevap verebildiler. Bu itiraz, daha ileri ayırımlar yapmak suretiyle karşılanabildi ve bunlar, daha fazla meselelerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bununla beraber, neticede, bir taraf tartışmada galip gelir. Büyük çoğunluk, bu tarafa gider ve diğer taraf, yavaş yavaş azalan bir azınlık olarak terkedilir. Çoğunluk, kendisi için mücadele ettikleri hususu kısaca formüle eder ve o, bir dogma haline gelir. Bu

bakımdan, bir dogma **(doktrin)**, uzun tartışmadan sonra toplumun esas kesimi tarafından kabul edilen ve toplumun refahı için gerekli olan bir şeyi korumak için hissedilen bir iddiadır.

Dogma bir anlaşmanın vesikasıdır. Toplum, bu tartışmayı uzun bir süre değil, hiç tekrarlamak istemez. Teorik olarak, meselenin yeniden açılma ihtimali önlenemez, fakat uygulamada, o, düşünülmez. Gerçekten, İslâm, Kur'an'ın yaratılmamışlığı hakkındaki fikrini değiştirseydi, insan, İslâmın İslâm kalıp kalmayacağından şüphe edebilirdi. Bu bakımdan, hakkında anlaşmaya varılan iddiaya özel bir statü verilir ve netice de bir ölçüde sabit olur. Bu sabitlik, toplumun hayatına sağlamlık kazandırır. Bu Doktrin (dogma) kesin ve açık olarak ifade edilmeden önce, yeterli tartışma mevcut bulunmuş olmak ve çoğunluk tarafından samimi olarak kabul edilmeyen bir kaidenin kabulünü temin etmek için, siyasi baskı kullanılmamış olmak şartıyle, bu sebat çok değerlidir. Geçmişteki büyük medeniyetler, hemen hemen her zaman, nisbeten yerleştirilmiş ve sağlamlaştırılmış fikrî temelden gelen, güvenliğie sahip olmuştu.

Diğer taraftan, eğer sabitlik, toplumun fikrî esasının değişen şartlara uydurulmasını önlerse, o, kötü olabilir. Günümüzde, " dogma " ya isnad edilen kötü şöhretin çoğu, bizim Batı Hıristiyan, dogmalarının, şartlarımızdaki, şaşırtacak derecede, hızlı değişiklikleri karşılamak için , kolayca değiştirilemiyecek kadar katı olmuş olması keyfiyetinden dolayıdır. Bununla beraber, kavramlarda genellikle bir tasfiyeyi gerçekleştirmek mümkün olduğu için , burada, yeni şartlara adapte olmadaki başarısızlığın, bizzat dogmalardaki hatalardan dolayı olmayabildiğine dikkat edilmelidir. Genellikle, güçlük, dogmaların taşıyıcılarının, kendilerinin imtiyazlı statülerinin tehdit edilmekte olduğunu ve bundan dolayı, değişiklikler yapmayı arzu etmediklerini hissetmelidir. Gazâlîden önce, müslüman aydınların başına bu tür bir şeyin gelip gelmediği, üzerinde düşünülmesi gerekecek önemli bir meseledir.

2. KELÂMCILAR VE HÜKÜMETLER

Az önce yapılmış olduğu gibi, kelamcıların fikirlerinin çağdaş ilgisini gözönünde bulundurmak aslında yeterli değildir. Gazâlî'nin mevkinin anlaşılması için, yöneten müessese veya hükümetin kelâmcılarla ve daha genel olarak bütün dinî münevverler sınıfıyle ilişkilerine de bakmak gerekir. Burada, biz, âlimler tarafından faz-

la işlenilmemiş olan bir sahaya yine sendeleyerek giriyoruz ; fakat çeşitli yerlerdeki küçük parçalardan, ümid ettiğimiz şeyi, yani bütün sahanın sonucuyla ilgili itimada şayan bir örneği elde ederiz.

Emevîler devrinde, dînî münevverler sınıfı ancak oluşma safhasındaydı. Medîne ve Basra gibi birkaç merkezde, dindar kimseler, İslâm dinini uygulamaları esnasında ortaya çıkan meseleleri tartışmaya başladılar. Önce, belki davranış meseleleri, yani ya yöneticilerin yönettikleri kimselere karşı davranışı, ya da tek tek müslümanların birbirlerine karşı davranışı en çok dikkat topladı. Tedricen, bu problemlerin bazısının, kelâmî hususları daha sıkı olarak kuşattığı görüldü ; fakat Emevîler devri sonunda, " Sistematik " bir kelâmın açık ve kesin olarak ifade edilmiş olduğu bile hemen hemen söylenemezdi. İlk kelamî görüşler, hükümetin muarızlarının, yani Hâricî ve Şiîlerin görüşleriydi, fakat zamanla pek tabii Emevi rejiminin desteğiyle birleştirilecek olan kelâmî görüşler ortaya çıktı, ki bunlardan ençok göze çarpan Mürcîlerinkiydi. Davranış meseleleri ve bir İslâmî hayat tarzıyle ilgilenen, başlıca Medine' deki, insanlar grubuna bazan " müttakî (dindar) muhalefet " adı verilir, çünkü onlar, Emevîler'in faal olmayan muarızları oldukları halde, İslâmî, bakış açısından ziyade onların Araplıklarını beğenmediler. Bundan başka, bu " müttakî (dindar) muhalefet " in, Abbâsîleri'n Emevîlerin yerine geçmesine sebep olan harekete genel destek verdikleri ve buna karşılık olarak, Abbâsîlerin dindar âlimlerin hazırlamak üzere oldukları " İslâmî hukuk " u biraz tanıdıkları ortaya çıkar. Diğer şeyler arasında, bu tanıma hükümetin , dindar âlimler arasından kadılar tayin etmesi demekti (7).

Hükümet ve dînî münevverler sınıfı arasındaki bu anlayış birliği, Abbâsîler'in büyük ölçüde takip ettikleri İran siyasi geleneğine uygundu. "Din ve hükümet ikiz kardeştirler " şeklinde bir Farisi sözü vardı (8) ve Sâsânî imparatorluğu idaresinde Zerdüştî ruhban sınıfı hemen hemen hükümetin bir kolu haline gelmişti. Bu sebepten, 750'de iktidara geçmelerinden hemen sonra, Abbâsîler'in, kendilerinin kabul etmediği dînî-siyasî görüş taraftarlarına zulmettiklerinin görülmesi şaşırtıcı değildir. Yaklaşık 779'dan 786'ya kadar **zındıklarla** ilgili bir kovuşturma mevcuttu (9) ve Harun er-Reşid'in saltanatı (786-809) sırasında, Şiî taraftarı kişilerin hapsedildiklerini duyarız (10). Hatta Emevîler idaresinde, dînî-mezhep taraftarlarına karşı bir kuvvet kullanımı olmuştur, fakat ana sebep, kelâmî olmaktan daha çok siyasiymiş gibi görünüyor (11). Az önce söz edilen Abbasi kovuşturmalarının siyasi sebepleri olmuş olabilir ;

meselâ **zındıklar** olarak idam veya hapsedilen kimselerin bir çoğu, İslâm Dînî münevverlerinin gelişen güçlerine muhalif olan kâtip sınıfına mensuptu. Bunanla beraber, bir kişinin kelâmî görüşlerini, açık herhangi bir siyasi ilgi bir yana, hükümetin pekâlâ dikkate alabildiği bir mesele olarak kabul etme temayülü de vardı.

Bu noktada, ister otokratik, ister demokratik olsun, bir hükümetin veya hükümdarın, en büyük desteği kazanma ümidi veren görüşleri (ve onları kabul eden organize edilmiş görüş gruplarını) desteklemesinin normal olduğuna dikkat etmek uygun olur. Konstantin' den sonraki üç veya dört asırda, Bizans imparatorluğu tarihi, zıt mezheb gruplarını yüzeysel olarak birleştirecek doktriner uzlaşmayı kabul ettirmek için, yönetici kuruluşun pek çok teşebbüs örneklerine sahiptir. Bu, idarecilerin devamlı bir zihin meşguliyeti olup kısa bir tecrübe döneminden sonra daima başarısızlığa uğrar. Ciddi kelâmî ihtilaflar, bir insanın yapısındaki derin temellerden kaynaklanır ve eğer bir uzlaştırma, derin ihtiyaçları tatmin etmezse, insanlar, er geç ondan döneceklerdir. Kelâmî uzlaşmalar, kısmen birbirine zıt olan, mevcut doktriner ifadelerden fikren ortaya çıkarılırlar, fakat bu tür fikri işler, sadece ifadelerdeki açık olan şeyi göz önünde bulundururlar, halbuki ifadeler, sadece açık olmayan fakat zımnen anlaşılan unsurlardan dolayı tatminkâr olabilirler. Eğer uzlaştırma usulü, bu zımnen anlaşılan unsuru göz önünde tutmazsa, kendilerine göre, derin bir seviyede, bu zimnî unsurun önemli olduğu kimseleri tatmin etmeyecektir. Bu uzlaştırma usulü, çok defa diğer tarafı da tatmin etmez.

Bu genel düşünce, insanın, dînî münevverler ve hükümet arasındaki münasebette önemli bir safhaya işaret koyan bir olaylar silsilesini anlamasına yardım eder. Bu olaylar silsilesi, bazı önemli merkezlerdeki kamu görevlilerinden Kur'an'ın yaratıldığı yolundaki kelamî doktrine bağlılıklarının genel beyanını yapmalarının istendiği, Mihne veya soruşturmadır (833-849). Buna zıt olan doktrin, Kur'an'ın, Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğuydu. Hükümet, bu siyaseti, onunla yakından ilgilenir hale gelmiş olan Mûtezilî mezhebinden bir grup kelâmcının tavsiyesi üzerine kabul etti. Bu doktrin, zıt siyasi gruplar arasına (bir tarafta İslâmî münevverlere sahip meşrutiyetçi blok ve diğer tarafta kâtiplere sahip otokratik blok arasına) denge getirecek doktrin türü olarak göründüğü için, şüphesiz, bu, hükümete cazip geldi. Belki bizzat, Mûtezilîler, aklın ve vahyin zıt iddialarını uzlaştırma yolunu arıyorlardı -ki bu, devrin, önemli pratik sonuçlara sahip gerçek bir

problemiydi. Fakat onların, Şiîlerin derin ve içten, karizmatik lider arzusunu tatmin etmeye yetecek kadar ileri gitmemeleri ve aynı zamanda, Kur'an'ın yerinin değerini düşürmede Şiîlere taviz vermeleri, karizmatik cemiyete karşı derin ihtiyaç duyan kimseleri korkuttu ; çünkü Şiîler, Kur'anın, Allahın ezelî kelamı olduğunu inkâr ederken, cemiyetin ilâhî olarak kurulduğunu da inkar ediyor göründüler.

Soruşturma, yani **Mihne** esnasında, bu doktrinle ilgili genel beyan yapmaları istenilen münevverlerin çoğu, gerçek görüşleri her ne olursa olsun, kendilerinden istenileni yaptılar. Birkaçı bunu reddetti ve bunlardan bazısı idam edildi. Bu emre boyun eğmeyenlerin en önemlisi, çeşitli şekillerde ceza gören, fakat idam edilmeyen Ahmed B. Hanbeldir (ölümü 855). Belki yetkili kimseler, Bağdad halkı arasında, Ahmed b. Hanbel'e olan büyük hayranlığın farkındaydılar. Daha sonraki nesillere göre, onun başarılı pasif direnişi onu bir kahraman yaptı ve dört büyük Sünnî fıkhî mezheplerden birinin, neticede, onun adını taşıması, bir fakih olarak onunu yüksek itibarından dolayı olduğu gibi, Onun bu direnişinden dolayı da olabilir. Buna rağmen, Onun ortaya koyduğu örnek, iyice kökleşen inancın zorla değiştirilemediğini gösterdiği halde, taraftarlarını, hükümetin baskısına karşı inançlarını savunmaya herzaman hazırlamadı. Bilâkis onlar, inançlarını zaman zaman cesurca korumuş olabildikleri halde, bıraktıkları esas intiba, devlet desteğini elde etmeyi arzu eden kişiler olduklarıydı. Onlar, aynı zamanda, kelamî muhaliflerine karşı halkın fiziksel gücünü kullanırken kendilerini oldukça vicdansız gösterdiler (12).

Uzun vadeli bir bakışa göre Mihne'nin (soruşturmanın) esas neticesi, hükümetin veya yöneten kuruluşun alimlerden daha kuvvetli olduğunu açıklığa kavuşturmak olmalıydı. Bundan bir müddet önce, bütün hükümet görevlerini ve halifelerden gelen bütün ihsanları reddetmek, bu sınıfın daha hassas mensuplarının veya onların seleflerinin istîdâdı olmuştu ; bazıları, herhangi bir maddî kazanç olmaksızın, kadı olarak vazife görmeye hazırdılar. Böyle bir davranışın hikmeti artık belliydi. Âlimlerin birçoğu, artık mâlî bakımdan, yöneten kuruluşa bağlandırılmış olmalıdırlar ki, ondan gelen baskıya bir grup olarak karşı koymaya muktedir olamadılar. Bu bakımdan, hükümetin **Mihne** siyasetinden vazgeçmesi, belki, Ahmed b. Hanbel ve bağdat halkı yüzünden değil, bilâkis yeter derecede Şiî desteğini kazanma siyasetinin başarısızlığı yüzündendi. Bu siyaset değişikliği, Mûtezililerin siyasi gücünün sonu ve düşüşlerinin

başlangıçı demekti. Yaklaşık 912'de Eş'arî onları terkedip esas itibariyle Hanbelî olan bir durumu savunmak için, onların tartışma metotlarını kullanmaya başladığında, onlar, asırlarca var olmaya devam ettikleri halde, İslâm dünyasının kelâmî hayatında önemli bir faktör olmaları sona erdi. Onlar, hükümeti tasvip etmemelerinden dolayı, bazı felsefî topluluklarla beraber, zaman zaman ızdırap çekmiş olabilirler (13).

Yaklaşık 922'de ki bu olayların durumuna kısa bir bakış, Louis Massignon'un Hallac'ın yargılanması hakkındaki tetkiki ile ortaya konmuştur (14). Bu yargılamanın siyasi evveliyatı, İbn el - Furât (855-924) ve Ali b. İsa (859-945) aileleri arasındaki başlıca mücadele olan, vezirlik mevkii için siyasi mücadeleydi. Massignon, İbn el- Furat ailesini " mutlakiyetci " bir duruma meyledenler ve aşırı derecede olmaksızın Şiî sempatiler taşıyanlar olarak ve Ali b. İsa ailesini " meşrutiyetçi " ve genellikle Sünnî olanlar olarak tanımlar ; yani onlar, yukarıda " otokratik ve meşrutiyetçi bloklar " adı verilenleri temsil ederler. Bundan başka, Massignon'un incelemesinden, kadı veya hâkimlerin devrin siyasetine karıştıkları da açıkça anlaşılır. Nitekim, Ali b. İsa ailesi, güç şartlar içerisinde, " kâtipler " veya idareciler sınıfı içerisine girme fırsatını bulan, âlimlerden veya dînî münevverlerden biridir. Onun büyük babası Dâ'ûd B. Ali (ölümü 884) Zâhirî fıkhî mezhebinin kurucusuydu, halbuki amcası Muhammed b. Dâ'ûd (ölümü 910) 908' de bir süre vezirlik yaptı. Çoğu ayrıntılar, dînî münevverlerin şimdi vezir karşısında güçsüz olduklarını gösteriyor. Hukûkî görüşler **(fetvalar)** vermek onların hakkıdır, fakat vezir, birbirine zıt görüşler **(fetvalar)** arasında tercih yapabilir - nitekim Hallâc'ın mahkum olması hususunda öyle yaptı. Hallâc'ın itikadını kabul ettiğini açıkca ifade eden bir âlim, yani Hallac'ın bir taraftarı olan İbn Atâ, vezirin emriyle, kaba muamelelere maruz bırakıldı ve burnundan kan gelene kadar kendi ayakkabısıyle başına vuruldu ; bunun sonucu olsun veya olmasın, O, bir kaç gün sonra öldü.

Hallac'ın mahkumiyetiyle ilgili dikkatli bir tetkik, bunun aslında bir siyasi karar olduğunu gösterir gibi görünüyor. Muhammed b. Dâ'ûd, bir şiirler antolojisi şeklinde tertip edilen ve ilk yarısı platonik aşkla ilgli olan bir eserin yazarıydı ; bu kavram, Hallâc'ın Allah aşkı hakkındaki öğretisine tamamen zıttı (15). Hallâc'ın durumu, İbn el-Furât'ın (takriben 909 yılında) ilk vezirliği sırasında hukûken göz önünde bulundurulduğunda, Muhammed b. Dâ'ûd, babasından sonra Zâhirî fıkhî mezhebinin başkanı olarak

Hallâc'ın doktrinlerini suçlayan bir fetva verdi. Bununla birlikte, bu fetvanın gerisinde İmamî Şiî partinin ve onların lideri Ebû Sehl en-Nevbahtî ' nin düşmanlığı mevcuttu. Vaazları esnasında Hallâc, kendi görüşlerini, İmâmîlere, onların görüşlerinin bir geliştirilmişi olarak takdim etmeye çalışmıştı. Belki, O, birçok kişiye cazip geldi. Belki, " eski bir politikacı şüpheciliğine ve ferasetine sahip olan " Ebû Sehl, bir süre Onun, yararlı bir vasıta olabileceğini düşündü. Bununla beraber, sonunda Ebû Sehl ve diğer İmamiye liderleri, Ona, fena şekilde düşman hale geldiler. O, başta gelen idareciler arasında taraftarlar kazandı ve zaten halifenin, Şiîlere sempati gösterdiği sarayda tutunacak bir yer elde etti. İmamîler, aslında mistisizmin bu Sünnî şeklinin gelişmesinden ciddi olarak telaşa düşmüş olmalıdırlar ; mistisizmin bu Sünnî şeklinin, herhangi bir kimse kutsiyete yükselebilir ve tabiatüstü karizma elde edebilir şeklindeki öğretisi, onların, karizmanın Hz. Ali soyunun özel bir imtiyazı olduğu şeklindeki doktrinlerinin köklerini kesiyordu. Bununla beraber, hiçbir imâmî fakihinin herhangi bir resmî otoriteye sahip olmadığı ve kendilerine itaat edebilecek hiçbir polis gücü de bulunmadığı için, imâmîler, Hallac'ın aleyhinde doğrudan doğruya faaliyette bulunamadılar ve bu sebepten, onların, Hallâcı suçlayan Sünnî fetvaları olabilmeleri dikkat çekicidir (16). Böylece, Hallâc'ın suçlanmasının son kaynağı, " otokratik blok " un merkezi olan İmamiye partisine yönelen siyasi tehlikedir ; fakat onu tatbik edilebilir hale getiren şey, açık hiçbir prensib tehlikede olmadığı halde, Sünnî fakihlerin siyasi zayıflıkları ve idare müessesini memnun etmeye hazır olmalarıydı.

945'de, siyasi durumda önemli bir değişiklik olmuştu. Halife gücünün çoğunu kaybetmiş ve bilfiil idare eden vezirleri artık tayin edemez olmuştu. Bağdad'da üstün otorite, " üstün kumandan " **(emîrü'l - ümerâ)** lakabına sahip olan, İranlı (Deylemî) bir komutanlar ailesinin, yani Buveyhîlerin (veya Bûyîlerin) ellerindeydi (17). Buveyhîler Şiî olup " otokratik blok" u temsil etmekteydiler, fakat onlar, belki başlıca , Sünnîliğin halk üzerindeki kuvvetli nüfuzundan dolayı, tamamen Şiî olarak yönettikleri topraklarını kazanamadılar. Sünnî âlimler, İslâm hukukunun mahdut sahalarındaki nüfuzlarının çoğunu korudular, fakat Şiî fakihler, onlarla birlikte resmen tanındılar. Ne yazıkki, Buveyhîler devrinin bu yönü tamamen tetkik edilmemiştir ve onun hakkında daha fazla ayrıntıya girmek mümkün değildir (18).

Buveyhîler, Bağdat'ın kontrolünü hâlâ ellerinde bulundururken, doğu İran, Afganistan ve Hindistan 'da Türk soyundan bir kumandan, yani Gazne'li Mahmûd (saltanatı 998-1030) tarafından güçlü bir devlet yaratılıyordu. Önemli olmayan bir veya iki küçük olay kaydedilir. Bir ara, O, Eş'arî kelamcısı İbn Fûreki (ölümü 1015) ' i , (ölümünden sonra Hz. Muhammed 'in peygamberliğinin devam etmediğini kabul etmedeki) doktriner hatadan kaynaklanan bir hücuma cevap vermesi için, Gazneye davet etti (19). Diğer bir fırsatta da, Rey'deki Bâtınilere karşı bir hücumdan sonra, Mahmud, güvenilir bir Sünnî âlimi, yani Ebû Hâtim b. Hâmûş 'u, şehre yerleşmek isteyen yeni gelmiş kimselerin halk arasında konuşmasına müsade edilmeden önce, onların kelâmî görüşlerini tetkik edecek bir çeşit sansür memuru olarak tayin etti (20). Bu, tekrar Sünniliğe doğru bir temayülü ve Sünniliğe, Türk hükümdarlarının desteğinin başlangıcını gösterir.

Bağdat ' ta ve ona bağlı olan topraklarda Sünîliğin tekrar canlanması, takriben 1000'de, Buveyhîlerin gücü azalırken, başladı ve diğer bir Türk kumandanları hanedanı, yani Selçuklular Bağdad'ın kontrolünü elde ettiğinde, 1055'de yeni ve kesin bir safhaya girdi. Önce, en kuvvetli etki Hanbelirinkiydi ve Tuğrul Bey'in veziri Kundûrî'nin himayesinde, Cuma hutbelerinde, Eş'arîler aleyhindeki beddular Râfızîler (Şiî İmâmiye fırkasından) aleyhindeki beddualara eklendi (21). 1063'de Alparslan'ın tahta (emirliğe) çıkışı bir siyaset değişikliğine yol açtı. Alparslan, daha önce taşrada valiyken büyük Nizamü'l-Mülkü kendisine vezir yapmıştı ve şimdi O, yetkisi artırılarak, bütün imparatorluğun veziri oldu ve 1092'de ölümüne kadar bu görevde kaldı. Nizâmü'l-Mülk, Eş'ariler'in lanetlenmesini derhal durdurdu ve diğer Kelâmî ve Fıkhî ekoller karşısında Eş'arileri destekleme ve kuvvetlendirme siyaseti gütmeye başladı. 1065'in sonuna doğru, O, Bağdad'da, 1067 Eyülülünde açılan ve Nizâmiye olarak bilinen bir medrese inşa ettirmeye başladı. Bu, 1091'-de, Gazâlî'nin müderris olarak gittiği medresedir. Buna benzer medreseler, imparatorluğun diğer önemli şehirlerinde de kuruldu. Böylece Eş'arî kelâmı, hükümet tarafından desteklenen İslâmi doktrin şekli haline geldi.

Devrin bazı kelâmî münakaşalarının kişisel yönüyle ilgili ayrıntılar muhafaza edilmiştir ve bunlar, genel durumlara bir ışık tutarlar. Zengin ve âlim Hadisçi el Hatîb el-Bağdâdî, Hanbelîler tarafından kendisine gösterilen zorluklardan dolayı, 1058'de şehri terketmek zorunda kaldı (22). 1067'de Nizamiye Medresesinin açıl-

ması, Hanbelîlerin, her ikisi de **kelâmı** veya rasyonel teolojiyi uyguladıkları için, aynı derecede tehlikeli saydıkları, hem Eş'arîler'e ve hem de Mûtezilîler'e karşı yeni bir faaliyetinin işaretiydi. 1068'de, Nizamiye'de ders veren Mûtezilî mezhebine mensub Ebû Alî İbn el - Velîd'in görevden uzaklaştırılma meselesi ortaya çıktığında, Hanbelî liderlerinden biri, yani Şerîf Ebû Cafer el-Hâşimi, amacını elde etmiş gibi görünen bir protesto gösterişi organize etti (23). Yaklaşık aynı zamanda, en çok ümit verici genç Hanbelîlerden birinin, yani İbn Âkil'in Mûtezilîlerden ders almakta olduğu anlaşıldı ve bu bazı liderler, özellikle Ebû Cafer el-Hâşimî tarafından ciddi bir meseleymiş gibi görüldü. Bu mesele halkın çoğunluğunda ilgi uyandırırdı ve karışıklıklara ve küçük isyanlara sebep oldu ; bu esnada İbn Âkil saklanmak zorunda kaldı. Üzerindeki baskı o derecedeydi ki, sonunda 1072'de O, Şerif Ebû Caferi tatmin eden bir dönüş yaptı. Son zamanlarda, çok meşhur olmayan Hanbelîlerden birinin, takriben 1068'-den 1069'a kadar olan bir yılı kapsayan, birçok kayıtları olan, kendisi el yazısıyla yazılmış bir hatıra defteri ortaya çıkarılmış ve neşredilmiştir ve bu, Hanbelîler'in, İbn Âkil'in aleyhinde, önce düşünülmüş olduğu kadar ittifak halinde olmadıklarını ve Onun üzerindeki baskının, bütün Hanbelî grubunun resmi bir kararından dolayı olmayıp, bilakis başlıca, Şerif Ebû Cafer ve onun Hanbelîler arasındaki arkadaşlarından dolayı olduğunu ifade eder (24).

Diğer birtakım olaylar, Eş'arî vaiz Ebû Nasr el-Kuşeyrî (meşhur mutasavvıf Ebû'l -Kasım el -Kuşeyrî'nin oğlu)'nin , 1067'de Nizamiye 'yi ziyaretiyle başladı. Hanbelîler, yirmi kişinin ölümüne sebep olan isyanları kışkırttılar. Yine Şerif Ebû Cafer, belki amcasının oğlundan, yani Halife el-Muktedî'den aldığı cesaretle, bu hücumda baş rolü oynadı. Bu hücumlar, güçlüğün asıl sebebi olan vaizle sınırlı kalmayıp Nizamiyede kıdemli müderris Ebû İshak Eş-Şirazî'yi de içine aldı. Ebû İshak eş-Şirazî'nin, bizzat Nizamü'l-Mülk'e şikayet mektubu yazması ve Onun desteğini kazanması önemlidir. Vezir, olayları yatıştırmak için elinden geleni yaptı. O, bizzat Eş'arînin, Ahmed b. Hanbel'e nasıl büyük saygı göstermiş olduğuna işaret ederek yazdı ve aynı zamanda (belki Halifenin isteğiyle) O, Ebû Nasr el-Kuşeyrî'yi tekrar Horasan'a davet etti- her halükârda, Bağdat'a yapılan bir ziyaret, hac münasebetiyle idi, fakat devrin âlimleri durmadan yer değiştirmekteydiler ve Kuşeyrî, bu hücum olmasaydı, belki Bağdat'ta kalabilirdi (25).

Bu ayrıntılar, XI. asrın son yarısında Bağdad'daki şartlar hakkında bir fikir vermeye yardım eder. En çok göze çarpan şey, Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki, heriki tarafa da verilen resmi desteğe rağmen azalmamış olan, rekâbettir. Bağdad halkının önemli bir bölümünün Hanbelîler'in arkasında olduğu ve cesaret verildiğinde, bir isyan çıkarmaya hazır olduğu da açıkça anlaşılıyor. Aynı zamanda, Hanbelîler'in arkasında olduğu ve açıkça anlaşılıyor. Aynı zamanda, Hanbelîler'in içinde ciddi ayrılık belirtileri mevcuttur. Genel olarak, Nizamü'l-Mülk'ün siyaseti (bütün hükümdarlarınki gibi), mümkün olduğu kadar düzensizliği yok etmektir ; fakat O, Eş'arîleri kayıtsız şartsız desteklemediği halde, bu, şüphe-siz, Hanbelîler'in kızgınlarını artırdı. Galiba, her iki parti de dikkatlerini, Bağdat 'taki durumlarını koruma ve geliştirme üzerinde topladı.

3. GAZÂLÎ'NİN ÂLİMLERİ TENKİDİ

Hiçbir kimse, Gazâlî'nin, devrinin âlimleri (kelâmcılar dahil) hakkındaki sert tenkitleriyle karşılaşmadan, *Dînî İlimlerin İhyâsı* **(İhyâu Ulûmi'd-Dîn)** adlı eserinin ilk kitabını baştan sona okuyamaz veya hatta sür'atlice tetkik edemez. Bu uzun eserin kırk kitabından birincisine, Arapça karşılığı " **ilm** " olan " *bilgi (veya ilim)* " adı verilir ve buna uygun olan ismi fâili, çoğulu " **ulemâ** " (sık sık " *ulema* " olarak ingilizceliştirilir) olan, tamamıyle, " bilen " veya " ilim adamı " demek olan, fakat burada (İngilizceye) genellikle " scholar-jurist " olarak tercüme edilen " **âlim** " dir. Bu etimolojik bağlantıların anlaşılması, insanın, " bilgi " yi ele alan bir kitapta, âlimlerin tenkid edilmesinin uygunluğunu anlamasına yardım eder.

Âlimlerle ilgili bu tenkid, Gazâlî'nin düşüncesinde, asla yeni veya orijinal bir özellik değildir. Başlangıcından beri, İslâmdaki münzevî ve Tasavvufî hareket, İslâm imparatorluğunun idarecilerinin ve bu idarecilerin yönetimi altında (kadılık gibi mevkilerde) görev almaya hazırlanan âlimlerin dünya perestliğiyle ilgili kuvvetli tenkitleri yapmıştı. Emevi rejimi idaresinde, dînî münevverler sınıfı hâlâ gelişme halinde olup " **ulemâ** " adı verilmeye hemen hemen layık olmadıkları halde, bu grubun bir ferdi, geçici olarak, Halife veya bir taşra vâlisi adına kadı olarak görev yapabilirdi, fakat O, bu görevi ekseriye herhangi bir ücret almadan yapardı ; belki bu, O, diğer bütün müslümanlar gibi, devletten hâlâ bir ücret almakta

olduğu için mümkün olurdu. Abbâsîler devrinin başlangıcında (750'den itibaren) âlimlere verilen bu hak, ücret sisteminin ortadan kalkmasının görünür hale gelmesiyle birlikte yeni bir duruma yol-açtı. Bir âlimin kadılık görevine tayin edilmesi çok sık vuku bulan bir olay haline geldi, fakat bununla beraber, daha az sayıda âlimin bütçesi, böyle görevleri ücretsiz olarak yapmaya yeterliydi. "Dînî ilimleri " ve bilhassa İslâm Hukukunu tahsile yönelen yeni bir İslâm eğitim sistemi geliştirildi ve bu yolda eğitim gören kimseler, normal olarak, bir âmme hizmeti veya imparatorluk yönetimi dalında bir meslek ümid etti. Bununla beraber, büyük bir imparatorluğun yönetim müessesesinde yaygın olan dünyaperestlik, servet aşkı, güç ve şeref câzibesine kapılmadan, devlet işiyle meşgul olmak imkansızdı.

Bununla birlikte, dînî ilimlerde yetiştirilmiş kişiler arasında mevcut dünyaperestliğe doğru az çok kaçınılmaz eğilim bir protesto hareketine yol açtı. Onun ölçüsü hakkında, bahsedilen kitabın altıncı bölümünde Gazâlî tarafından verilen birçok iktibaslardan bir fikir elde edilebilir (26). Bunlar, Hz. Muhammed'in , Halife Ömer gibi arkadaşlarının sözlerini içerir. Bununla beraber, daha önceki sözler, çok genel bir mahiyette olmadıkça, sonradan uydurma sözler olarak şüphelenilir. Nisbeten ilk dönemlere ait bir zâhidin, yani Fudayl b. İyâd (ölümü 803)'ın " kıyamet gününde, önce, hatta puta tapanlardan bile önce, günahkâr âlimler yargılanacaktır " demiş olduğu haber verilir ve bu söz , tamamiyle doğru olabilir. Diğer kaynaklardan, biz, Onun, Hârun er-Reşîdi yüzüne karşı nasıl cesaretle tenkid ettiğini ve azarladığını öğreniriz ve Kur'an hafızlarının, herhangi bir kimse aleyhindeki şahitliği kabul edileceği için, Onun, onlardan kaçınmaya dair bir sözü, onun, dînî müessesenin bu küçük kısmının genel kabûl derecesinin sonuçlarının farkında olmasını zımnen ifade eder görünüyor (27). Biraz daha sonra, Yahya b. Muâz er-Râzî (ölümü 871) " ilim ve hikmet bu dünyayı kazanmak için kullanıldığında, onların şereflerinin yok olacağından " şikayet etti ve " ilim adamları"yla, "Sezar **(Caesar)** ınki gibi şatolara, Chosroes'inki gibi konaklara,... Şeytanınki gibi doktrinlere sahip olmak ve Hz. Muhammed'in kanunu için hiçbir yer açmamak" la alay etti (28). Diğer bir cesur zâhid Hâtim el-Assam (ölümü 851) Rey (İran'dadır) kadısını, içinde yaşadığı aşırı lüksten dolayı, kendi kabul salonunda halkın huzurunda utandırdı (29). Dünyevî ve riyâkâr âlimlerle ilgili tenkitler, Hâris b. Es'ad el-Muhâsibî (ölümü 857) ve Ebû Tâlip el-Mekkî (ölümü 996) gibi kişilerin, hâlâ mevcut olan, eserlerinde bulunur (30).

Bütün bunlar göz önünde tutulursa, Gazâlî'nin, sadece alışılmış olan tenkitleri tekrar etmekte olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, ifadelerinin şiddeti, insanı,bunun, hakkında Gazâlî'nin kuvvetli kişisel hisler taşıdığı bir şey olduğunu düşünmeye sevkeder ve bu intiba, Onun, **Dînî İlimlerin İhyâsı**'nın önsözünün çoğunu, o dönemdeki " ilim adamları " nın, yani âlimlerin hatalarını tenkit etmeye hasr etmesi keyfiyetiyle takviye edilir. Gazâlî, bu önsözü, takva sebeplerinden dolayı, dünyaperestlikten ve Hadislere göre, Kıyamet Gününde en şiddetlice cezalandırılacak kişiler olan, (dînî ilimlerin) dünyaperest âlimlerinden yüz çeviren kendisi gibi kimseleri ayıplamaya meyleden kişi için hazırlar. Sonra O, şöyle devam eder:

" Gerçekten, halk topluluklarının da görülen, bu meselenin özünü görememe ve onun nasıl önemli ve ciddi olduğunu idrak etmeme hastalığı bir yana, gururda israr etmeniz için hiçbir sebep yoktur. Öbür dünya geliyor ve bu dünya geri gidiyor. (Ölüm) zamanı yakındır ; yolculuk uzundur ; erzak yetersizdir ; tehlike büyük ve yol kapalıdır. Bilgiden ve basîretli bir tenkitçi tarafından (yani Gazâlî tarafından) Allah için samîmîce yapılan amelden başka her şey reddedilir. Talihsizlikleri o kadar çoktur ki, öbür dünyanın yolunu, rehbersiz veya arkadaşsız, geçmek sıkıcı ve yorucudur. Bu yolun rehberleri, Peygamberlerin vârisleri olan âlimlerdir. Fakat bu çağ onlardan mahrumdur ; şu anda mevcut olanlar ise, sadece görünüşte böyle olan kimselerdir ; onların çoğunun üzerinde şeytan hâkimiyet kazanmıştır. Onların âsî tabiatları kendilerini aldatmıştır. Onlardan herbirisi, kendisi için şu anda mevcut olan geçici kısmete büyük arzu duymaktadır. O, neticede, dînî bilgi yok edilecek ve dünyanın çeşitli kesimlerindeki rehberlik ışığı söndürülecek şekilde, iyiyi kötü ve kötüyü iyi sayar hâle gelmiştir. Onlar, insanları, halk tabakasına ait insan kitlelerinin anlaşmazlığını halletmek için kendisiyle kadılara yardım edilen hükümet fetvasından başka hiçbir bilginin (veya ilmin) veya şöhret arayanın zafer kazanmak için kendisiyle silahlandırıldığı başka hiçbir delilin ya da kendisiyle vâizin halkı kandırdığı başka hiçbir sahte **secî**nin (çok süslü kâfiyeli nesrin) bulunmadığını zannetmeye sevkettiler. Bu üç şeyden başka, yasaklanmış (zevkleri) avlayacak hiçbir tuzak ve dünyevî, geçici şeyleri yakalayacak hiçbir ağ yoktur.

" Diğer taraftan, eski asil müslümanların onlar vasıtasıyla kendi hayatlarının yaşadıkları, Allah'ın Kitapta belirttiği gibi, âhiret , yoluyla ilgili ilim ve öğrenme, hikmet, bilgi, aydınlatma, ışık,

irşâd ve istikamet insanlar arasında reddedilir hale gelmiş ve tamamen unutulmuştur. Bu, bir dinde ciddi bir zayıflık ve dinin aleyhinde bir kara leke olduğu için, dînî ilimlerin ihyasıyla ilgili bir ilginin sonucu olarak , eski önderlerin uygulamalarını göstermek, Peygamberler ve eski asîl müslümanlar nazarında yararlı ilimlerin sınırlarını açıklığa kavuşturmak için, bu kitabı yazmakla meşgul olmanın doğru olduğunu düşündüm " (31).

Baştan sona " ilim kitabı " nda Gazâlî, okuyucularına, kendisinin devrin âlimlerine karşı tenkitçi tavrını sık sık hatırlatır. Onun (2. bölümde) dînî bilginin çeşitli dallarıyla ilgili tartışması, onların, bir adamı âhiret hayatına hazırlamak için ne ölçüde yardımcı oldukları kriteriyle bir değerlendirmeye tabi tutulmasıyle sona erer. Aynı anlayış, herhangi bir özel branşı takip etmenin, nereye kadar yararlı olduğuna karar vermek için, (bundan sora gelen bölümde) bir esas haline gelir ; halbuki uzun altıncı bölüm, bu dünya ile ilgili şeylerle ilgilenen âlimlerle âhiretinkilerle ilgilenen âlimler arasındaki zıtlığa işaret eder. Aşağıdakiler, Gazâlî tarafından işaret edilen başlıca noktalardır :

(1) Âlimler tarafından tetkik edildiği gibi, devrin dînî ilminin çoğu, sadece bu dünyaya aittir ve yalnız, toplum hayatının düzenlenmesi gibi meselelerle meşgul olur. Gazâlî'nin söylediğinden, onların, pratik uygulaması az olan fıkhî meselelerin tartışılmasında çok vakit ve enerji harcama alışkanlığı içinde oldukları ortaya çıkar ; meselâ, belki nadiren kullanılan boşama **(talâk)** ile ilgili kaidelerin teferruatları veya kabul edilmiş fıkhî mezhepler arasındaki " farklarla " ilgili ince noktalara ait meseleler. (Bununla beraber, böyle meseleler hususunda o devirle ilgili genel bilgimizin çok az olduğu ve bizi, Gazâlî'nin kendi sözlerinden sonuçlar çıkarmaktan daha fazla bir şey yapmaya muktedir kılmadığı kaydedilmelidir.) Din âlimleri olduklarını iddia eden kimseler, böylece kendilerlini akademik oyalanmalarla meşgul ederken dinin gerçek görevini, yani insanın âhiret hayatı için hazırlanmasını ihmal ederler. Az kullanılan veya az rastlanılan **talâk** şekilleri hakkında çok şey bilen kişiler, Allah'a karşı samimiyetin anlamı veya O'na güven **(ihlas, tevekkül)** gibi manevi hayatla ilgili daha basit şeyler hakkında hiçbir şey söyleyemezler.

(2) Böyle kişilerin, dînî sebeplere dayanan davranışlarını haklı çıkarma teşebbüsleri tatminkâr değildir. Onlar, bunun, bir " toplumsal zorunluluk " **(farz-ı kifaye)** olduğunu, yani bütün halk için top-

lumun bazı ferdleri tarafından yapılması gereken bir şey olduğunu, fakat bir "ferdi zorunluluk" **(farz-ı ayin)** olarak, yani herkesin üzerine görev olarak yüklenen birşey olmadığını söylerler. Fakat Gazâlî, bir müslüman kendisinin bütün " ferdi zorunluluklar " ını yerine getirinceye kadar, bir " toplumsal zorunluluğu " yüklenmenin onun için gerekli olmadığını ve küçük bir kasabada doktor olma gibi, diğer bazı " toplumsal zorunluluklar " ihmal edildiği halde (ki yegane doktorların, bir Müslüman adliyede şahitlik yapmaya yeterli olmayan kişiler olan, Yahudi ve Hıristiyanlar olduğu bir çok kasaba vadır) pek çok kişinin, bu " toplumsal zorunluluğu " îfa etmekte olduğunu gösterir. Böylece, Gazâlî, birçok insanı âlim olmayı sevkeden şeyin, bu " toplumsal zorunlulukları" yerine getirme hevesi olmadığı neticesine varır.

(3) Bunun sonucu, aslında devrin dîn âlimlerinin ekseriyetinin, bilhassa kendi meslekî nitelikleriyle, bir servet, güç ve mevki kazanma vasıtası olarak ilgilenmeleridir. İşte bu, gerçekten Gazâlî'nin tenkidinin merkezini oluşturmaktadır. Devrin münevverleri, idarecilerdeki dünyaperestlik salgınına yakalınmıştır. Bununla beraber, bu, din âlimleri olduklarını iddia eden kimselerde müthiş bir hatadır, çünkü bu, onların iki yüzlü olduklarını ve öğütledikleri şeyleri kendilerinin yapmadığını ifade eder. Lezzetini kaybeden tuzla ilgili bir ifadeye yer veren İncil'i yansıtan adsız bir şairin " ey (Kur'an'ın) hafızları, ey şehrin tuzları, eğer tuz bozulursa, tuzun faydası nedir ? " şeklindeki sözü Gazâlî'nin, eserinde iktibas ettiği sözler arasın-dadır (32).

(4) Bundan başka, Gazâlî, gerçek âlimin idarecilerle hiçbir ilişkisinin olmayacağını ve onlardan görev almayacağını ileri sürer. Gerçek âlim, kendisinden resmî bir fetva vermesi istenildiğinde, (belki, bu, resmi hukûkî muamelenin ve gerçekten hükümet işinin bir parçası olduğu için) bu zorunluluktan bile kaçınacaktır (33). Hatta O, din âliminin, herhangi bir ücret olmaksızın bedava öğretmesi gerektiğini ileri sürer. (34)

(5) Gazâlî, genel olarak bu tenkitçi tavra sahip olduğu halde, çeşitli dînî bilgi dallarının tahsil edilmesini tamamen reddetmez. Bunlar, bu dünyada toplumun düzenlenmesine hasredilseler bile, yararları vardır. Önemli olan, insanın gerçek kaderinin öbür dünyada olduğunu unutmamak ve bunun ışığında, dînî bilginin her dalının, ne ölçüde tahsil edileceğini tesbit etmek için her bir dalın yararlılığını kabul etmektir.

Bundan başka, devrin dînî münevverleriyle ilgili bir tenkid, Gazâlî'inin, *"Dînî İlimlerin İhyâsı "* adlı eserinden biraz sonra yazılan *"İslâm ve İnançsızlık Arasını Ayırdetmede Kesin Ölçüt "* **(Faysal et-Tefrika Beyn el-İslâm Ve'z Zandaka)** adlı diğer bir eserinden zım-nen anlaşılır. Galiba, nisbeten küçük bir meselede, kendileriyle ihtilâf halinde olan herhangi bir kimseyi inançsız saymak, kelamcılar arasındaki çeşitli düşünce ekollerinin âdetiydi. Gazâlî, insanların, diğer müslümanları inançsız olarak adlandırırken aşırı derecede kaygısız olduklarından şikayet eder- çünkü inançsız bir kimseyi öldürmeninin suç olmadığı düşünülürse, bu, önemli fıkhî sonuçları olan bir iddiadır. Bu sıkıntının bir kısmı, eğer insan, " inançsız " ı, "Hz. Muhammed'i, tebliğinin herhangi bir kısmında yalancı olarak kabul eden " kimse diye tanımlarsa, o zaman, her grubun, tebliğ olduğu düşünülen şeyin bazı kısımlarını, başkalarının nasıl yanlış olarak kabul ettiklerini gösterebilmesidir. Bu, " yorum " la ve " varlık " ın beş ayrı anlamıyla ilgili bir tartışmaya yol açar. Bu açıdan bakıldığında, mezhepler arasındaki yukarıdakilere benzer münakaşaların, yorum kriterleri hakkında olduğu görülür. İmana ait temel ifadeleri **bir anlamda** kabul etmek şartıyle bir insana " inançısız " adı verlemiyeceğini, fakat olsa olsa " fasık " veya " büyük günah işleyen kimse " denilebileceğini ifade ederek, Gazâlî barışçı bir çözüm yolu amaçlar.

Gazâlî'nin, bilhassa Temmuz 1091'den Kasım 1095'e kadar Bağdat'taki müdderisliği sırasında, daha sonra tenkit ettiği, münevverlerin hem dünyaperestliğine ve hem de hükümete bağlılığına iyice karışmış bulunduğuna da dikkat edilmelidir. Gazâlî'nin, kendisine en çok borçlu olduğu hoca olan Cüvyenî, Eş'arî Kelâmcı'larına cesaret verme ve destek olma siyasetinin bir bölümü olarak, bizzat Vezir Nizâmü'l-Mülk tarafından Onun Nişaburdaki yeni medresesine tayin edilmişti. Temmuz 1085'de Cüveynî'nin ölümü üzerine Gazâlî, vezirin " karargâh " ına gitmiş ve ondan sonraki altı yılı galiba Onun mâiyetinde geçirmişti. Onun, Bağdat'ta müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi Nizâmü'l-Mülk'tü. O, Şubat 1094'de, yeni Halife el-Mustazhir'in resmî yemin töreninde Bağdat'taydı ve Halife tarafından, kendisinden, Bâtınîler aleyhinde tartışmaya ait bir eser yazmasının istenildiği kendisince yeter derecede bilinmekteydi. Böylece, Gazâlî, idarecilerin himayesinin içyüzünü anlamıştı. O, 1092 sonbaharında, Nizâmü'l-Mülk'ün ve sultân Melikşâh'ın ölümünden sonra, idarecilerle temas haline gelmenin zor olduğunu da anlamış olabilir. Selçuklu sülalesinin fertleri arasında

kavga vardı ve neticede Berkiyaruk'un Bağdat'ta kabul görmesi yaklaşık Şubat 1095'den sonraydı. Halife ve Gazâlî iktidara tâlip olan başka adayları desteklemişlerdi ve bu bakımdan Gazâlî, Şubat 1095'den sonra hükümetten şüphelenmeye başlayacaktı.

Onun, bu devirde, Bağdat âlimleri arasındaki, bilhassa Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki, şiddetli rekâbetlerin de içyüzünü biliyor olması gerekir. Hanbelîler, Nizâmiye Medresesi'nin bizzat varlığına ve onunla ilgisi olan herekes hâlâ çok kızgın görünüyorlardı. Hatta orada müdderisler arasındaki kişisel güçlükler bile önemli görünmek-tedir. Gazâlî'nin, yerine geçmiş göründüğü kişilerden biri sadece önceki sene tayin edilmişti ; fakat Gazâlî'nin ayrılışından sonra tekrar geri getirildi. Müdderislerin tayinine ve görevden alınmasına, şüphesiz, henüz tam olarak tetkik edilmemiş şekillerde siyaset karıştı ve bunun tetkiki için yeterli malzeme bulunmayabilir.

Bu gibi durumlardaki kimselerin bütün meslek hayatları maddi, siyasi yarar ve zarar hesaplarına bağlı olacaktı. Onların, böyle bir hayata dalmaları ve toplumun bu bölümünün değerlerini tam olarak kabul etmeleri de zor olacaktı. Böylece, bu tür hayatla ilgili kişisel tecrübe, Gazâlî'nin, âlimleri tenkit sebebinin büyük bir kısmıdır. Bunun gibi, Onun, idarecilerle hiç bir ilişkiye girmeme konusundaki tavsiyesi, Onun hükümet desteğiyle ilgili derin bir hayâl kırıklığına uğramasının sonucu olsa gerektir.

4. YENİ BİR BAKIŞ AÇISINDAN DOĞMATİK KELÂM

(a) Kelâm Karşısında Genel Tutum

Esasen önce ezberlemek suretiyle Kur'an öğreniminden sonra, yüksek eğitimin (yani "İslâmî İlimlerde " eğitimin) esası, Hadisler ve hadisçilerle ilgili tahsil gibi yardımcı disiplinleriyle birlikte, **fıkıh** ilmiydi. **Kelâm**, sadece önde gelen birkaç öğrencinin devamlı önem verdiği , normal müfradatın biraz ötesinde " özel bir konu " gibiydi. Gazâlî'nin hocaları olarak adlandırılan kişilerden sadece Cüveynî, ona kelâm dersi vermiş görünüyor. Bu 1085'de Cüveynî'nin ölümünden hemen önceki yıllarda olmuş olmalıdır. Bundan sonra, Gazâlî'nin, tenkit etme zorunluluğunu hissettiği görüşler belirtmek suretiyle olumsuz olarak etki edenler hariç, onun Kelâmî gelişmesine etki eden herhangi bir kimseye rastlaması muhtemel değildir.

Gazâlî'nin, kelâm hakkında bazı kitaplar yazmış olmaktan bahsetme keyfiyeti hariç, kronolojik olarak iyice doğrulanmış olan bu gerçekler, Onun **Dalâletten Kurtarıcı** Adlı eserde verdiği izaha uygundur ; halbuki Onun mevcut kelâmî eserleri, bunlardan bilhassa *İtikatta Orta Yol* **(el-İktisâd fi'l-İ'tkâd)** adı verilebilen biri, (birazdan teferruatıyle açıklanacağı gibi) açıkça, Onun felsefeyi tetkikinden sonradır. Bunu yazdığında, Gazâlî'nin fıkıh usülüyle ilgili kitaplar hakkında düşünüyor olması mümkündür. Bununla beraber, başka sebepler yüzünden, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserin şematik olarak düzenlendiği ve tam bir kronolojik sıra takip etmediği kesin görünmektedir. Bu, kabul edildiğinde, otobiyografik ifadelerin mevcut eserlerle ilişkisi hakkında daha fazla güçlük yoktur. Buna rağmen, önemli bir sonuç, yani Gazâlî'nin, felsefeyi tetkik etmesine ve bir sûfî olma yoluna iyice girmesine kadar, kendisinin kelâmî görüşleri hakkında hiçbir bilgimizin olmadığı sonucu mevcuttur. Hâlâ mevcut olan önemli bir eser , biraz evvel bahsedilen **İtikatta Orta Yol** adlı kitaptır ve O, 1095 yazından daha önce, yani Gazâlî Bağdat'ı terketmeden kısa bir süre önce yazılmış olamaz. Onda, (1095 Ocağında tamamlanan) *Filozofların Tutarsızlığı* **(Tehâfütü'l-Felâsife)** adlı esereden ve aşağı yukarı aynı zamanlarda yazılan diğer kitaplardan alıntılar mevcuttur ; onda kıyasın kullanılışı, Onun, Gazâlî'nin Aristo Mantığını tetkik etmesinden sonra olduğunu gösterir ; Maurice Bouyges gibi dikkatli bir âlimin izlenimi, yazarın zihnî meşguliyetlerinin, **Tehâfut**takinin aynısı olduğuydu (35). Diğer taraftan, **Orta Yol, İhyâ**'da bahsedildiği için, ondan öncedir.

Şimdi biz, Gazâlî'nin, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde kelâmla ilgili olarak söylediklerinden, Onun Kelâm'a karşı daha sonraki tavrı hakkında bazı şeyler öğreniyoruz (36). Orada, O, iki temel husus ortaya koyar : İlk olarak, Kelâmcıların amacı, doğru yoldan ayrılıp dalâlete düşenlere ve bid'atlara karşı dînî akîdeyi savunmaktı. İkinci olarak , Kelâmcılar, Aristo Mantığını tetkik etmiş olan kimselerin Mantık alanındaki ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir olamadılar, çünkü onların delilleri önemli bir dereceye kadar zaten kendilerinin görüş noktalarını paylaşan kimselere karşı yöneltilmişti ; O, **İhyâ**'da, Kelâm'ın bu sınırlı amacından zaten bahsetmişti ; bunun yanında, Kelâmın , dinsel hayatın gerçek uygulanışına hiç bir katkısının bulunmadığını da önemle belirtmişti (37). Onun, **Orta Yol** ' u yazarken Kelâmın bu yetersizliğiyle ilgili bir şeyler hissetmesi, söz konusu eserin sonunda yer alan şu duadan da anlaşılmaktadır : " İnşallah Allah, bizim için bunun

sonucunu kötü çıkarmaz , bilâkis amellerimiz bize geri verildiğinde , onu iyi ameller terazisine koyar " (38) Yine de, **İhya**'da ve daha sonraki diğer eserlerde ona yapılan atıflar, Gazâli'nin,Kelâm'ın o âna kadar var olduğu şekliyle değerli olduğunu kabul etmeye devam ettiğini gös-terir. O, **İhya**'nın kısa bir özetinde Onun ilginç bir tanımını verir. O, İman doktrinlerine karşı mümkün olan üç davranıştan bahsediyor : Evvela, **İman** veya basit kabul ; sonra, onların delilleriyle ilgili bilgi ve nihayet, onların sırlarıyla ilgili bilgi. **İhya**'da İmanla ilgili ifadeden bahsettikten sonra, O, şöyle devam eder : " Delillere gelince.... biz onları **İtikatta Orta Yol**'da yüz küsür sayfada izah ettik ; O, tamamen bu esas meseleye hasredilen (?), kelâmcıların ilminin özünü ihtiva eden, fakat delillerinde Kelâmcıların kitaplarında rastlanan resmî (veya normal) Kelâmdan daha yeterli ve (sırların) bilgisinin kapılarını çalmada, ondan daha uygun olan bir kitaptır " (39).

Bu düşüncelerin ulaştırdığı netice, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde yer alan, Kelâmı reddetme ve ondan yüz çevirmeyle ilgili ifadelerin sınırlı bir mânada anlaşılması gerektiğidir. Kelâm, Gazâlî 'nin " kurtuluş " veya cennet saadeti olarak tanımladığı, ferdî hayatın bu amacının elde edilmesine çok az katkıda bulunduğu veya hiç bulunmadığı için, Gazâlî onunla tatmin olmadı. Fakat O, onun, toplumun hayatında koruyucu bir fonksiyonu olduğunu düşündü ve bu böyle olduğu sürece, O, devamlı mensubu bulunmuş olduğu Eş'arî okulunun görüşlerini kabul etmeye devam etti. Genellikle güvenilir olarak kabul edilen eserlerde, Onun, **Filozofların Tutarsızlığı** adlı eserinde çürüttüğü Yeni Eflâtunculuk için, son yıllarında Eş'arî doktrinleri terk ettiğine dair hiçbir delil mevcut değildir. Bilâkis, *Halkın Kelâm ilminden Menedilmesi* **(İlcâm el-Avâm an-İlm el-Kelâm)** adı verilen küçük bir eser için bulunmuş olan tarih, bu eserin tamamlanmasının, Onun ölümünden sadece birkaç gün önce olduğunu gösterir. Bu tarihi kabul etmemek için , hiçbir kuvvetli sebep mevcut değilmiş gibi görünüyor. Adı geçen kitap, halkın kendisinden uzak tutulması gereken Kelâm'ın, Sünnî kelâm olduğunu zımnen ifade eder ve o, **Orta Yol'** da daha önce ifade edilen bir görüş noktasının işlenip geliştirilmesi olarak nazar-ı dikkate alınabilir (40). Diğer bir deyişle, Gazâlî , Kelâmın öneminin büyük ölçüde abartılmış olduğunu düşündüğü halde, açıkça Eş'arî olan kelâmî bir pozisyonu desteklemeye devam etti.

(b) Gazâlî ' nin Kendi Kelâmî Görüşlerini İzahı

Gazâlî'in doğmatik Kelâmını tetkik ederken, esas ilgi, Onun açıklamasıyle Cüveynî'ninki arasındaki zıtlığa dikkat etme üzerinde toplanıyor. Bu amaç için biz, Cüveynî'nin yaklaşık Gazâlî'nin **Orta Yol** 'u-nun iki katı genişliğinde ve hemen hemen aynı sahayı kapsayan *Doğru Rehber* **(İrşâd)** (41) adlı eserine sahibiz ; heriki eser de îtikâdî konuların derli toplu verildiği tam bir Kelâm eseri türündendirler. Bundan başka biz, aşağı yukarı yarısına kadar olan kısmında **Orta Yol** adlı eserin konularının çoğunu kapsayan **El-Akîdetü'n-Nizâ-miye** (42), adlı esere de sahibiz. Bununla beraber, bir el yazmasına göre, bu kitap, muhtelemen 1093 ve 1095 Yılları arasında Bağdat'ta onu Gazâlî'den alan genç bir İspanyol âlimin rivayetidir. Bu, onun, Gazâlî'nin derslerinde bir ders kitabı olarak kullandığı kitap olduğunu ifade eder ; en kuvvetli ihtimale göre, o, Cüveynî'nin kitabı olmalıdır, fakat Gazâlî, birkaç yerde küçük değişiklikler yapmış olabilir (43). Onun, aslında Cüveynî'nin eseri olduğu varsayımına dayanarak ilerlediğimizde, onun " **İrşâd** " ve " **Orta Yol"** adlı eserler arasında bir yerde olduğunu görürüz ; yazar, filozoflar tarafından ileri sürülen proplemlerin bazılarıyle ilgilenmiştir ; fakat O, felsefî itirazlarla hemen hemen Gazâlî kadar tam olarak meşgul olmaz. Bu, Cüveynî'nin, Gazâlî'yi felsefenin tetkikine sevkettiği söylentilerini kuvvetlendirir (44).

Kendi açıklamasında, Gazâlî, bu gibi bilimsel eserlerde konuların tertibi için olan standart bir planı takip eder (45). O, sırasıyle, bir Yaratıcının varlığının delili, Allah'ın sıfatları, Allah ve insan ilişkileri ve Peygamberlik ve imâmet (veya İslâm toplumunun liderliği) ile ilgili meseleleri ele alan dört kısma veya bölüme sahiptir. Bundan başka, Onun, dördüncüsünde kıyasın mahiyetini kısaca açıkladığı dört girişi de vardır.

Allah'ın varlığının delilini ele alan ilk sayfalar, Gazâlî'nin, kıyası, nasıl esas delil şekli olarak tamamen kabul ettiğini göstermeye yeterlidir. Bu bakımdan , Onun, Allah'ın varlığı hakkındaki esas delili şudur :

> *" Her yaratılmış şeyin bir sebebi vardır.*
> *Dünya yaratılmış bir şeydir.*
> *O halde dünyanın bir sebebi vardır. "*

Sonra O, iki öncülü nasıl bildiğimizi düşünür. O, Büyük terimi, zorunlu bir ilk prensip olarak kabul eder. Küçük terimi ise diğer bir

kıyasla ispat eder :

"Yaratılmış şeylerden yoksun, olmayan her şey yaratılmıştır.
Herkes yaratılmış şeylerden yoksun olmayan'dır
O halde herkes yaratılmıştır."

Sonra O, filozoflarla anlaşmazlığın, buradaki büyük terim üzerinde olduğunu gösterir ve onu daha fazla tartışmaya devam eder. Bütün bunlar, Cüveynî'nin esas deliliyle tam bir tezat halindedir : Yaratılmış bir şey var olabilir veya var olmayabilir ; bundan dolayı, onun belirli bir zamanda var olup olmayacağını tayin etmek için, o, bir tayin ediciyi gerektirir. Bu tayin edici şey, ya bir sebep **(İlle)** veya bir mâhiyet **(tabîa)** ya da şuurlu bir **fâil** olabilir ; çeşitli deliller, onun bir sebep veya mâhiyet olmadığını gösterir ; bu yüzden, o, şuurlu bir fâil olmalıdır. Bu, ihtimalleri birer birer etraflıca sayma ve sonra birisi hariç hepsini atma metodu Gazâlî'nin seleflerinin çok sevdiği bir metottu ve Cüveynî hâlâ onu kullanmaktaydı. Daha küçük bir noktada O, kıyasa eşit bir şey ileri sürmektedir :

" Yaratılmış şeylerden önce gelmeyen yaratılmıştır.
Cevherler (yaratılmış olan) ârazlardan önce gelmezler.
O halde (cevherlerin ve ârazların toplamı olan) dünya yaratılmıştır. "

Bununla beraber, Cüveynî, bu delilin özel şekline önem vermez. Eğer, mümkün olduğu gibi, O, kıyasla ilgili basit bir Mantık bilgisine sahip olsaydı, onun, İslâm kelâmcıları arasındaki geleneksel tartışma metotlarına üstünlüğünü ileri sürmezdi (46).

Kıyasın önemi, belirli deliller açısından olmaktan çok, bir bütün olarak sistem açısından kendisini gösteriyordu. Kıyasla ilgili akıl yürütmede belirli bir düzen vardır. Bir kıyasın öncülü diğerinin neticesi olabilir ve o zaman, bu diğeri, mantıksal olarak öncedir. Eğer öncelik sırasına tam olarak uyulmazsa, akıl yürütmede fâsit bir daire mevcut olur. Daha eski Mantığa göre, akıl yürütme zincirleri mevcut olabildiği halde, tam olarak aynı sıra mevcut değildi. Delilin her zinciri ayrı bir ünite olarak ele alınmaya meyillidir ve önermeler, Mantıksal olarak, diğerlerinden önce mi veya sonra mı oldukları düşünülmeden ileri sürülürler. Cüveynî, esasen Müslüman Antropomorfistlerin aleyhine yöneltilen, Allah'ın bir cisim olmadığını ispat eden bir bölüme sahiptir ; sonra o, bu bölümü, aslında Hıristiyanlar aleyhine yöneltilen, cevherden söz eden bir bölümle takip eder. Gazâlî bu sırayı değiştirir ; O, önce, Allah'ın bir

cevher (veya bir atom) olmadığını ispat eder ve sonra, bir cisim iki veya daha fazla cevher olduğu için, Allah'ın bir cisim olamayacağını tertiplice ilave eder (47). Bilhassa, Cüveynî tarafından ifade edilen, " eğer Allah'ı bir cisim olarak adlandırırsanız, ya cevherlerin yaratılmışlığı delilinin aksini söylemiş olursunuz, çünkü bu delil onların terkibi, bitişmeyi ve ayrılmayı kabul eder olmalarına dayanır, ya da..." şeklindeki bir söze dikkat edilebilir. Daha önce ispat edilen bir önermeye bir atıf yapılabildiği için, bir kıyas sisteminde bu husus daha kuvvetlice ortaya konulmuş olabilir ; burada, kabul edilmiş bir sıra olmadığı için, önceki sonuçlar hakkında bir şüphe fikri mevcuttur. Gazâlî, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserinde, filozofların, kendilerinin bütün metafizik görüşlerini kıyas yoluyle ispat etmeyi başaramadıklarına işaret ettiğinde, bu, Mantıkla derinden ilgilendiğinin ve hem başkalarının, hemde bizzat kendi düşüncesinin mantıksal yönlerine önem verdiğinin bir belirtisidir. Mantıkî metot ve sırayla bu ilgilenme, Onun, Cüveynî'ninkilerle karşılaştırılan, delillerinin teferuatında birçok değişikliklere yol açar.

İzah edilecek diğer bir husus, Gazâlî'nin, muarızlar olarak filozofların çok daha fazla farkında olması ve diğer muhaliflere karşı ileri sürülen delillere verilen önemin de o ölçüde azaltılmasıdır. **İrşâd** adlı eserde, Cüveynî, Yenieflâtuncu filozoflara karşı delil getirmeye hemen hemen hiç teşebbüs etmez. **El-Akîdetü'n-Nizâmiye** adlı eserde, **zorunlu**, **mümkün** ve **imkansız**la ilgili felsefî kavramlar en önde yeralır ve filozofların durumlarına belli ölçüde dikkat edilir. Fakat Gazâlî'nin felsefeyi incelemesi, tam bir yeni itirazlar dünyasını kendisi bilgi sahası içine sokmuştu ve bu, Onun Kelâmla ilgili izahında, bilhassa Allah'ın varlığı hakkındaki delillerinde açıkca görülür (48).

Bu iki husus (yani delillerin kıyasla ilgili mantığa şuurluca dayandırılması ve Yenieflatuncu görüş noktasından kaynaklanan itirazlara önem verilmesi) hakikaten, Gazâlî'nin, İslâm Kelâmı'nın daha sonraki gelişmesine büyük katkılarıdır. Bundan böyle, İslâmdaki bütün rasyonel kelâmcılar, kelâm-öncesi meselelerde, felsefî bir görünmü olan bir tarzda yazdılar ve bu gibi meseleleri sık sık açıkça tartıştılar. Gerçekten ilmî eserlerin bazısında, felsefî giriş- ler, yazarın, bizzat kelâmdan daha çok felsefeyle ilgilendiği intibaını uyandıracak derecede, eserin çok daha büyük kısmını işgal eder.

Diğer bir görüş noktasından bakıldığında, Gazâlî'nin yapmış olduğu şeyin, Yunan ve İslâm kültürel geleneklerinin iç içe girmesini sağlamak olduğu ileri sürülebilir. Şüphesiz bu , Abbasi Halifeliğinin topraklarında, hâlâ yaşadığı şekliyle Yunan geleneğine işaret eder. Bu iddiada büyük bir gerçeklik payı bulunduğu halde, onun, filozofların, toplumda esasen **yabancı** bir unsur olduklarını ve Gazâlî'nin, onların disiplinlerini " **yerli** " düşünürler için elverişli hale getirdiğini düşünmemizi sağlamasına müsade edilmemelidir. Filozoflarda ve Kelâmcılarda müşterek olan çok şey vardır. Her ikisi de rasyonel delile güvenirler. Aralarındaki fark, filozofların, Mantığı daha mükemmel olarak işlemiş olmaları ve yapmakta oldukları şeyin daha çok farkında olmalarıydı. Bununla beraber, kelâmcılar, belki bizzat kelâmdan daha çok fıkıh alanında mantığı ön planda tuttukları halde, bir ölçüde mantık üzerinde de durmuşlardı. (Fakat bütün kelâmcılar fıkıh ilminde de yetkiliydiler.) Böylece, " daha modern " veya " daha bilimsel " metotların kelâma sokulduğunu söylemek yanlış olurdu, çünkü biz bunu söylediğimiz taktirde, kendi değerlendirmelerimizi ön plânda tutmuş olurduk. Heriki taraf da aynı değerlere sahipti, fakat filozoflar onları daha tam olarak gerçekleştirmişlerdi.

En azından Bağdat'taki, gerçek muhalefet, her hangi bir şekildeki rasyonel delillden hâlâ şüphe eden ve şüphe etmeye devam eden Hanbelî kelâm okuluydu. Bu düşünce çizgisinin en çok göze çarpan ifadesi, İbn Teymiyye (ölümü 1328) tarafından yazılan *Mantıkçıların Reddi* **(Redd'alâ'l-Mantıkıyyin)** adlı kitaptadır. Burada dikkate değer şey, yazar büyük maharet ve zeka ile Aristo Mantığındaki zayıflığı bulduğu halde, kendisinin bu konudaki açık üstünlüğünü, daha iyi bir mantık hazırlamak için kullanmayıp, bilâkis (Kur'an ve Hadislerdeki) vahy materyalini sistemleştirecek ve onu rasyonel olarak savunacak teşebbüsü tamamen terketmeyi tahrik için kullanmasıdır. Akla karşı duyulan bu güvensizlik İslâm'da olduğu gibi, Batı Medeniyetinde de bulunacak önemli bir yöndür. O, Arabistan Vahhâbileri ve diğer aşırı muhafazakârlardaki İslâmda hâlâ canlıdır. Batıda, aşırı rasyonalizme karşı yapılan itiraz Varoluşçuluk tarafından ele alınmıştır ve bu, akla güvensizlikle ilgili bir rasyonel durumun ifadesinde belki de insanın gelebildiği en yakın noktadır.

O halde Gazâlî tarafından İslâm Kelâmına kazandırılan yeni perspektif, onun değişmez mahiyetinin bir bölümü haline geldi. Bunda biz, bir kelâmla ilgili önemli bir gelişme yönü görüyoruz. Belli bir

dönemde yaşayan kelâmcı, dininin muhalifleri tarafından ileri sürülen itirazlara cevap vermektedir. Bu muhalifler, mümkün olan her hususta ona saldırırlar. Onların tenkitlerinin bazısı diğerlerinden daha kuvvetli olacaktır ; onun cevaplarının bazısı da diğerlerinden daha etkili olacaktır. O, bütün bunları, genellikle öğrnecisi olup kendisinden sonra gelen birine devreder. Bu cevapların etkili oldukları yerde, öğrenci onları tekrar eder ; eğer o, daha iyi cevaplar düşünebilirse, onları öncekilerin yerine koyar ve o, yeni tenkitlere yeni cevaplar da eklemek zorundadır. Böylece, dinî bir toplumun Kelâmı devamlı olarak gelişir. Bu, geçmiş kelâmcıların eserindeki tatmin edici olan her şeyi muhafaza eder. Eski delillere verilen önem daha az olabilir, çünkü kendilerine bu delillerin cevap olduğu tenkitlerin temsilcileri yavaş yavaş ortadan kalkmış olabilir -fakat birisinin eski bir itirazı yeniden canlandırabileceği veya onun, yeni bir şekilde birden ortaya çıkabileceği ihtimali herzaman mevcuttur. Bu bakımdan dînî bir toplum, kendi fikrî esası içerisinde, topyekun geçmişiyle ilgili bazı şeyleri, yani kendisini belirlemesine vasıta olan değişken durumlara verdiği cevaplara ilgili bazı şeyleri muhafaza eder. Hatta, (aşırı muhafazakâr ve rasyonel-kelâmî toplum gibi) bir toplum içerisinde, farklı fikrî geleneklerin sürekli varlığının, Onun kendi tanımının bir parçası olduğu anlayışı da mevcuttur. Bu görüş açısından biz, günümüz İslâmına Gazâlî'nin katkısının büyüklüğünü kavramaya başlarız.

VI

DÜNYEVÎ BAŞARININ SEBEP OLDUĞU HUZURSUZLUK

1095 yılı boyunca Gazâlî, şimdi "rûhî çöküntü " adı verilebilecek bir durum içindeydi. Bu durum, aslında, psikolojik veya ruhsal bir kriz olduğu halde, bedensel arazların (bir konuşma iktidarsızlığının) onu ders vermeyi terketmeye zorladığı o yılın Temmuz'unda en yüksek noktaya vardı. Kitaplarının bazıları, yaklaşık olarak bu tarihe atfedilmesi gerektiğine göre, onun, yazmaya devam edebilmesi ihtimal dahilindedir. Epeyce tereddütten sonra, o, sonunda bir karara vardı. 1095 Kasım'ında Bağdat'tan ayrıldı ve Suriye'ye doğru hareket etti ; bu münasebetle, o, aslında bir zühd hayatına başlamak için müderrisliğini ve bir halk-adamı olma durumun terk ediyordu (1). Bu şaşırtıcı davranışı anlamak için, önceki sûfî veya mistik-münzevî hareketin tarihine bir göz atmalıyız (2).

1. SÛFÎ HAREKET

Sûfî kelimesi yün anlamına gelen **sûf**'dan türetilmiş bir sıfattır ve onun yaygın anlamı, IX. yüzyıldan itibaren müslüman mutasavvıflar arasında yünden yapılmış beyaz bir cübbe giyme uygulamasının âdet haline gelmesi keyfiyetinden çıkarılır. Hem bu uygulamaya, hem de bu kelimeye VIII. yüzyılda da rastlanır. Fakat onlar, o zaman enderdiler (3). Şüphesiz İslâmî mistisizmin bizzat Hz. Muhammed'le başladığı yolunda önemli bir anlayış mevcuttur. Teferruatlar hakkında emin olmak zordur, çünkü bu hususta daha fazla birşeyler söylememizi sağlayacak bütün şey, Kura'an ve Hadislerden anladığımızdır ve bizzat Hadisler de ekseriya şüphelidirler. Bununla beraber, genellikle Hz. Muhammed'in, hem kendisini ummana gark eden ve hem de kendisinin ruhsal gücünün kaynağı olan çok derin mistik tecrübelere sahip olduğu açıkça ortadadır. Onun tecrübelerinin, " makamlar " ve " haller " le ilgili daha sonraki sistemleştirme açısından nasıl tanımlanması gerektiği, burada üzerinde durulmayabilecek bir meseledir ; çünkü o, muhtemelen, kendi iç hayatının, daha sonraki sûfîlerin kendi iç hayatlarının farkında oluşlarından daha az farkındaydı. Onun iç tecrübelerinin, ona, Allah'ın gerçek olduğu yolunda sağlam bir inanç kazandıracak şekilde olduğu şüphe götürmez. Bu inanç, insan hayatının gerçek mahiye-

tiyle ilgili esas İslâmî anlayışı (yani Allah'ın emirlerine uygun olarak hareket etmenin ebedi cennet saadetine götürdüğü inancını) destekledi (4).

Hz. Muhammed'in yaşadığı devirden itibaren, Kur'andaki takva veya manevîlik unsurundan kuvvetlice etkilenen Müslümanlar mevcuttu. İlk günlerde, böyle müslümanların hemen hemen hepsi Arap'tı. Irak sakinlerinin ihtidasıyle, Hıristiyan mistik geleneğiyle temas haline gelmiş olan, birçok kişi İslam'a girdi ve Tasavvuf'un tam anlamıyle gelişmesi, esasen Arap olmayanlar arasındadır. VII. yüzyılın ve VIII. yüzyılın ilk yarısının en meşhur sahşiyeti Hasan el-Basrî (643-728) idi (5). Onun düşünce ve öğretisinin çoğu, zahidlik çizgisinde olmakla beraber, o, bazan, Allah-aşkı kavramına temas eder. O, çağdaşları ve halefleri üzerinde büyük bir etkiye sahipti ve VIII. ve IX. yüz yıllarda yaşayan birçok zahid-mutasavvıfın adları ve sözleri kaydedilmiştir.

Diğer önemli şahsiyetler el-Cüneyd (öl. 910) ve El-Hallâc (öl.922)' tır. Hallâc, zındıklıkla suçlanarak öldürüldüğü halde, hayatını ve öğretisini büyük ölçüde tetkik eden Louis Massignon, onun (ve Cüneyd'in) esas amacının, zahitlerin ve mutasavvıfların hayatında meydana getirilen manevi gücü, Allah'ın emirlerine göre yaşama ve bu münasebetle cenneti kazanma gibi aslî bir amaç güdüldüğü için, bütün toplumun hayatında müessir olan ve canlılık kazandıran bir âmil haline getirmek olduğunu iddia eder (6). Bu iki adamın durumu, Massignon'un sınıfladığı anlıkçılık **(intellectualism)**, hürriyetçilik, dualizm ve monizm gibi çeşitli dalâletlere zıttır (7). Bu hatalar, birleştirmede meydana gelebilir. Anlıkçılık, insan aklının veya akletme melekesinin öneminin (vahyin zararına) abartılmasıdır. Aynı şekilde, hürriyetçilik, beşerî irade ve çabanın öneminin mübalağa edilmesidir. O, çok kere, mutasavvıfın Allah'la özdeş olduğu iddialarına sebep olan monizmle, yani Allah'ın içkinliğinin abartılmasıyla birleştirilir. Bunun dikkate değer bir örneği, (belki bazısı Hindistan'dan alınan) çeşitli zâhidâne uygulama ve tekniklere dayanarak kendi çabalarıyla iç tecrübe dünyasının kontrolünü amaçladığı izlenimini veren meşhur veya ünlü Ebû Yezid el-Bistâmî (öl.875) ' dir (8). Dördüncü dalâlet, yani dualizm, Allah'ın aşkınlığının gereksiz bir mübalağasıdır ve ekseriya Kelâmî yönden muhafazakâr olarak kabul edilen gruplarda görülür.

X. ve XI. yüzyıllar boyunca Tasavvuf oldukça yaygındı. Tasavvuff, İslâm toplumunun genel yaşantısının bir parçası olmuştu. O,

bu konuyla ilgili Batı'da yapılan bazı açıklamalarda ifade edildiği gibi, ayrılmış ve izole edilmiş birşey olmayıp bilakis Müslümanların normal yaşantısına aitti. Bazen,küçük sûfî grupları inzivaya çekilebilirlerdi , fakat aynı zamanda, hayat hikayelerine ait bilgiler mevcut olan, âlimlerin şaşırtacak derecede büyük bir bir kısmının sûfî olduğu söylenir. Diğer bir ifadeyle, Mutasavvıflar ayrı bir fırka olmayıp, bilakis Kelâm ve Fıkıh meseleleri hakkında toplumdaki tartışmalara katıldılar ve aralarında bu husularda oldukça farklı görüşlere sahip olan kişiler de vardı. Bu bakımdan çeşitli Tasavvufî doktrinler veya " sapmalar " (dalâletler) arasındaki mücadele, devrin diğer fikrî mücadelelerinden tamamen koparılmış değildi. Gazâlî'den önceki yüzyılın en önemli mutasavvıfı, muhtemelen, aynı zamanda bir Şâfiî fıkıhçısı olan Kuşeyrî (öl. 1072) idi. Diğer birkaç kişi gibi, o da, Eş'arî inançlarının ve bazı Tasavvufî unsurların bir sentezini yapmayı amaçladı, fakat onun sentezi, Massignon tarafından "yetersiz" kabul edilir (9). Bu durum bütün İslâm Kelamıyla ilgili yeniden köklü bir incelemeyi gerektirdi ve İslâm'ın muhafazakâr özellikleri, bunu inanılmaz şekilde, zorlaştırdı. Gazâlî, daha sonra, aynı türden daha gayretli bir çabayı ortaya koydu, fakat onun daha başarılı olup olmadığı hâlâ şüphelidir. Sûfî hareketin nisbeten az önem verilen yönlerinden biri, onun çağdaş tarih ve sosyal durumlarda ilgisidir. İlk zâhidâne temayüllerin, İslâm imparatorluğunun önde gelen şahsiyetlerinin geniş fetihlerinin bir sonucu olarak, sahip oldukları servet ve lükse bir tepki olduğu kabul edilir (10) ve öyle görünüyor ki, ilk devir hakkında bu doğrudur. Biraz daha sonra, zâhidler ve mutasavvıflar tarafından âlimlerin dünyaperestliği ve riyâkârlığı üzerine yapılan saldırıların izleri mevcuttur (11). Bir bakıma bu kimselerin hataları, bir hükümdarın hatalarından daha ciddiydi, çünkü onlar İslâm toplumunun kalbi ve vicdanıydılar. Daha başlangıcından itibaren İslâm (Mekke'nin zengin tüccarlarının durumunda olduğu gibi) dünyaperestliğin ve madde peşinde koşmanın aleyhindeydi ve böylece, dünyaperest ve maddeci olmak, onun manevî liderleri için bir felaketti.

Yaklaşık 900'lerde, niçin Cüneyd ve Hallâc gibi kimselerde daha yüksek bir Tassavvufî gelişmenin mevcut olmuş olması gerektiğini merak etmek mümkündür ; fakat burada ençok yapılabilecek şey, meselenin çözümüne doğru bazı basit teklifler öne sürmektir. Gazâlî'nin hayatıyla ilgili genel tetkikteki gibi, burada, âlimlerin toplumdaki durumuna, onların hükümdarlara ve halka karşı tavırla-

rına yakından bakmak suretiyle daha tam anlayışın elde edileceği çok muhtemel görünüyor. IX. yüzyılda çok şey vukubulmaktaydı. Başlangıçta, Hz. Muhammed'in sözleriyle veya hareketleriyle ilgili olup layıkıyla nakledilen Hadisler üzerinde ısrar etmek suretiyle, fıkhın esaslarına (usûlü fıkha) daha büyük objektiflik getirmede Şâfiî'nin çalışması vardı. Daha sonraki asırda, bu, Buhârî (öl 870) ve Müslim (öl. 875) tarafından toplanan standard " sahih hadisler " kolekisyonunu meydana getirdi. Fıkhî doktrine daha büyük fikrî tu arlılık kazandırmak suretiyle, bu gelişmeler, âlimlerin durumunu kuvvetlendirmiş, fakat aynı zamanda onları daha fazla bir işbirliğine sevketmiş olmalıdır. 833-849 Mihne'sinin (soruşturmasının), bir sınıf ve hükümdarlarla birlik olarak âlimlerin tam hakimiyetini gösterdiği hatırlandığında, o hususun kötü yönü vardır. Sonunda, Mihne, Ahmed b. Hanbel'in ve diğer bir veya iki kişinin karşı koymasından dolayı değil, idari sebepler için terk edildi. Bundan böyle, hemen hemen hiç istisnasız, âlimler tamamen hükümete hizmet ettiler, Saf haliyle İslâmî hukuku destekleyecek cesareti olmayan kimseler, çok geçmeden o saflık isteklerini kaybettiler ; bunun yerine, onlar dünyevî servet, mevki ve iktidar arzurlarıyla dolu hale geldiler (12).

Yaklaşık olarak 900'den 1100'e kadar olan yıllar, yeni olaylara şahit oldu, 945'ten sonra Bağdat yarım asır veya daha fazla Şiî Buveyhî Sultanlarının idaresi altındaydı. Sünnî âlimler resmen tanınmaya devam ettikleri halde, güçleri bir dereceye kadar azdı ve hatta saray entrikalarına daha fazla karışmış bulunmaksızın bunu bile devam ettirmek zordu. Bütün bunlar, âlimleri daha bencil hâle getirmeye vesile oldu. Buveyhî iktidarındaki çöküşü takip eden kargaşalı yıllardan sonra, 1055'de Selçuklular'ın ortaya çıkışı bir de-receye kadar huzur getirdi. Nizâmü'l-Mülk tarafından idare edilen Selçuklu Hükümeti, biraz daha sonra, Eş'ariliği desteklemeve ve gerçekten geliştirmeye karar verdiğinde, âlimlerin hükümdarlara güveni (şayet varsa) arttı. En azından iki asırdan beri devam etmekte olan âlimler sınıfının, sekreterler, yani devlet hizmeti gören kimseler sınıfıyle birleştirilmesi hemen hemen tamamlandı. Bunun neticelerinden biri, politikacıların dünyaperestlik ve maddecilik hastalığına karşı âlimlerin mağlup olmasıydı - ki bu, Gazâlı nın tenkitlerine (13) hedef olan salgın bir hastalıktı.

O halde bu, içerisinde Sûfî hareketin geliştiği durumdur. Sûfîler münevver sınıfın, dünyaperestlikle boğulmuş ve öldürülmüş olmayan gerçek bir manevî ilgiye sahip olan mensuplarıydılar. Dünya-

perestliğin baskıları siyasi ve hukukî çevrelerde o derece kuvvetliydi ki, böyle kimselerin kendi manevi arzularını genel faaliyet içerisinde ifade etmeleri mümkün değildi. Bundan başka, birçok hususlarda asgarî İslâmî standardlarla yüzeysel bir uyum elde edilmişti. Bu şartlarda, daha yüksek ruhsal arzuların, tabiî ki, iç hayatın geliştirilmesinde kendilerini ifade etmeyi aramaları gerekirdi. Burada onlar, şimdi bu " sistem" le (yani İslâm hukuk düşüncesinin kemikleşmiş bünyesiyle) birleştirilen, dünyevi ve maddi bütün politik tavırlarla o sistemin tahakkümünden uzaktılar. Bazı durumlarda genel faaliyetten iç hayat böyle bir dönüş, haklı olarak, bir kaçış (zorluklara göğüs germeyi bir reddediş) sayılacaktır. Bununla beraber, burada bu değişiklik haklı görünüyor. Bir bakıma, sosyal ve siyasi hayatın şartları içerisine nakşedilen bu dünyaperestlik, bu şartlarda hâricî bir tarzda, daha ileri ruhsal amaçları gerçekleştirmeyi gerçekten imkansız kıldı. Diğer taraftan (İslâm'ın özü olan) insanın ve onun kâinattaki yerinin tasavvuru, insanları onu İslâmi cemiyetin zahirî şekillerinde gerçekleştirmeye şevketti ve onlara bunu ilham etti ve bu tam başarı, iç hayata ve çabaların bu istikamette kanalize edilmesine daha çok önem vermemizi sağlaya-cak bir anahtara ihtiyaç olduğunu akla getirdi. Böylece, Tasavvufî hayatın kabulü, zorluklara karşı durmayı sadece bir reddediş değildir. İslâm Dini'nin gelişmesine şimdiye kadar yön vermiş olan ruhsal görü zihnin bizzat hayat üzerine daha çok konsantra edilmesine işaret ediyordu.

2. 1095 KRİZİ

Dalâletten Kurtarıcı adlı otabiyoğrafisinde, Gazâlî, ancak Kelâm, felsefe ve Batınîliği tetkikinde hoşnutluk bulmamış olmasından sonra, Sûfîliği tetkike yöneldiğini söylemeye başlar. Buna rağmen, O, çok daha önceki dönemde tasavvufla temas etmiş olmalıdır. Babasının ölümü üzerine, kendisinin ve kardeşinin emanet edildiği koruyucunun bir Sûfî olduğu söylenir (14). Yine O, Tus'da öğrenciyken kendisine rüyalarını anlattığı ve onun tarafından karakterinin " eğitildiği" , bir ruh eğiticisi olarak, Yusuf en-Nessâc adında bir adamı varmış gibi görünüyor ; ne yazık ki, bu adam hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir (15). Gazâlî'nin, 1077' den 1085'e kadar, Nişabur'da kendisinden Kelâm tahsil ettiği Cüveynînin Tasavvufa karşı sempatisi vardı. Gazâlî'nin hocalarından biri de bu devirde Nişabur'daki diğer bir müdderis olan el-Fârmazî idi ; onun derselerinden bazısı muhtemelen (Gazâlî'nin ağabeyinden tahsil etmiş olduğu) fıkıh ilmiyle ilgili olduğu halde, O,

Kuşeyrî'nin bir öğrencisiydi ve Tus ve Nişaburdaki Sûfîlerin tanınmış bir lideri haline gelmişti (16). O, Nizâmü'l-Mülk tarafından kabul edilmişti ve gerçek-ten bu vezirle arası, vezirin hatalarını yüzüne karşı tenkit edebilecek derecede, iyi idi (17). Onun öğrencilerinden diğeri, Tûs' ta Gazâlî'li'nin ilk fıkıh hocası (Ahmed er-Râzakânî) (18)'nin oğlu (el-Hasan) olduğuna göre , Gazâlî'nin, Tasavvufa çok müsait olan gruplar içerisinde bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bununla beraber, bir eğitimden ve sınırlı miktarda bir mistik uygu amadan sonra, Gazâlî, kelâm ve felsefeyle daha çok ilgilenir hale geldi ve Tasavvufu ihmal etti (19).

Dalâletten Kurtarıcı adlı esere, göre, Gazâlî, kendisinin öğrencilik günlerinde ve hemen onu takip eden yıllarda yakînî araştırmakla büyük ölçüde ilgileniyordu. Bir süre O, tam bir şüpheci olduğunda, Onun ilk krizi, kullanmakta olduğu metotların mutlak kesinliği vermediğini anlamış olmasından kaynaklandı. Muhtemelen O, felsefenin tetkikine bu krizden önce başlamıştı ve kelâm ve metafizikte, filozofların tam bir mantıkî metot uygulamadıklarını görme noktasına ulaşmış olabilir. Şüphecilik devrinin sonunda, O kendisini " Allah'tan gelen bir ışık " sayesinde bazı temel prensipleri kabul etmeye muktedir buldu ; Onun, bu prensiplerin doğru olduklarını doğrudan gördüğünü veya doğrudan doğruya sezdiğini ifade edebiliriz. 1095'te, Ona ikinci kriz geldiğinde, O, zaten Allah'a, Peygamberliğe ve Kıyamet Gününe sağlam bir inancı vardı (20). Batıniliği tetkikinde, gerçeği bulmak için kişisel bir araştırma yapmakta olduğunu açıklığa kavuşturan, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserdeki eşyayı ifade etme tarzına rağmen, çok kişisel meşguliyetin mevcut olması ihtimal dışı görünüyor ; O, esasen, Halife tarafından kendisine empoze edilen bir görevi yerine getiriyordu ; bununla beraber, bu görevi yerine getirirken, neticede O, Hz. Muhammed'in toplumdaki yerini daha mükemmel olarak anlamış olabilir. Butün bunlara uygun olarak, 1095 krizi, Ona, esas amacının, fikrî kesinlik bulmak olmayıp, bilakis tatminkâr bir hayat, yani cennete layık bir hayat elde etmek olduğu bir zamanda vaki oldu. Bu, Onun bu kriz hakkındaki kendi açıklamasından anlaşılabilir ; aşağıdaki parça, bu açıklamanın kısaltılmış bir tercümesidir (21). " Nihayet mistiklerin yoluna yöneldim. Onların yolunda, hem bilgi, hem de amelin mevcut olması gerektiğini ve amelin amacının, kişiyi, karekter kusur ve hatlarından temizlemek olduğunu öğrendim. Bilgi benim için amelden daha kolaydı. Onların kitaplarını okumak suretiyle işe başladım... ve prensipleriyle

ilgili tam bir fikrî anlayış elde ettim. Sonra, onların en ayırıcı özelliğinin, ancak kişisel tecrübe **(zevk)**, vecd ve bir karekter değişikliğiyle elde edilebildiğini anladım....Mistiklerin söz adamı değil, kişisel tecrübe adamı olduklarını ve araştırma ve fikrî uygulama yoluyle mümkün olduğu kadar ilerlemiş olduğumu, sonunda sadece kişisel tecrübe ve tasavvufi yolda yürüme dışında geride başka bir şey kalmadığını açıkça gördüm.

" Önceki tetkiklerimde ve fiilen yaşamamda sağlam bir Allah, Peygamberlik ve Kıyamet Günü inancına ulaşmıştım ve bu prensipler, mantıksal delil vasıtasıyla değil, bilakis etraflıca kavranamayan çeşitli dış ve iç sebepler vasıtasıyle bende kuvvetlice yerleşmişti. Âhiret mutluluğunun, sadece Allah' tan korkarak yaşanan bir ha-yatla ve arzuların bir disliplin altına alınmasıyle elde edilebileceğine ve gerekli şeyin, bu aldatıcı dünyadan ölümsüzlük dünyasına yönelmek ve samimi olarak Allah'a yakınlaşmayı aramak suretiyle, kalbin bu dünyaya bağlılığını koparmak olduğuna ikna edildim. Bu da, ancak servet ve mevkiyi reddederek, engeller ve bağlantılardan uzaklaşarak başarılabilirdi.

Şartlarımı göz önünde bulundurduğumda, işlere iyice karışmış olduğumu ve faaliyetlerimin, en iyisinin, yani ders vermenin önemsiz ve değersiz olan bilgi dallarıyle ilgili olduğunu gördüm. Beni ders vermeye sevkeden sebebi de tetkik ettim ve onun, Allah'a samimi hizmet arzusu olmadığını, bilakis tesirli bir mevki ve yaygın bir şöhret istediğimi anladım. Kaymakta olan bir kumsal üzerinde durduğumdan ve eğer yollarımı islâh etmekle bizzat meşgul olmasaydım, pek yakın olan cehennem ateşi tehlikesi içerisinde olduğumdan hiç şüphem yoktu.

" Bu bir tercih meselesi olarak kaldığı müddetçe, bir süre bunun hakkında düşünmeye devam ettim. Bir gün Bağdat ' ı terk etmeye ve beni kuşatan şeylerden kurtulmaya karar verir ; ikinci gün bu karardan vaz geçerdim. Bir adım ileri, bir adım geri giderdim. Her ne zaman, âhireti kazanmak için gerçek bir özlemle uyandıysam , akşam olduğunda, birçok dünyevî arzuların hücumundan dolayı hiç bir şey yapamadığımı gördüm. Dünyevî arzular, beni olduğum yerde, zincirle bağlanmış olarak tutmaya çalışıyordu ; halbuki îmanın müjdecisi şöyle çağırıyordu : ' Yola doğru ! yola doğru ! Geride çok az bir hayat kaldı ve önünde uzun bir yolculuk vardır. Seni saran fikrî ve amelî şeyler riyakârlık ve hayaldir. Gelecek hayat için şimdi hazırlanmazsan, ne zaman hazırlanacaksın ; bağlantılarından şimdi

kopmazsan onlardan ne zaman kopacaksın ? 'Bunu üzerine, kaçmak ve kurtulmak için kesin bir karar vermeye tahrik edilirdim. Sonra şeytan geri gelir ve şöyle derdi : ' Bu geçici bir ruh halidir ; ona kanma, çünkü o, çabukça sona erecektir. Eğer sen, seni küçük sıkıntılardan uzak tutan ve düşmanların saldırılarından koruyan bu önemli ve etkili mevkiini teslim ve terk edersen, belki onun cazipliğini tekrar hissedebilir ve geri dönmede güçlük çekebilirsin ' :

" Temmuz 1095'den başlayarak yaklaşık altı ay, dünyevî arzuların cazipliği ve âhiretin çağırısı arasında çok hırpalandım. O ayda, bu mesele bir tercih meselesi olmaktan çıktı ve bir zarûret meselesi haline geldi. Allah lisanımı kuruttu ve ders vermeden men edildim. Dinleyicilerimin hatırı için bir gün ders vermek için çaba sarf ettim, fakat dilim bir kelime bile söylemedi. Konuşmadaki bu engel , kalbimde keder meydana getirdi ; sindirim sistemimi müteessir oldu ve bir şeyi güçlükle yutabildim. Genel sağlığım zayıfladı ve rahatsızlığın kaynağının kalpte olduğunu anlayan doktorlar, kalbin endişesi giderilebilmedikçe, başarılı tedaviden ümitsizdiler.

" İktidarsızlığımın ve tercih konusundaki güçsüzlüğümün farkına vardığımda, Allah'a sığındım ; başka çarem olmadığı için böyle yapmaya sevk edildim. O, bana şöyle cevap verdi : 'İnsan, O'na sığındığında, O, darda kalana cevap verendir' (Kur 'an, 27.62/63). O, mevki, servet, çocuklar ve dostlardan uzaklaşmayı kalbim için kolaylaştırdı. Özel planım, Suriye'ye seyahat etmek olduğu halde, Mekke'ye doğru seyahate çıkma kararımı açıkladım, çünkü Halife ve bütün dostlarımın, Suriye' de biraz vakit geçirme kararımı öğrenmelerini istemedim. Bağdat'ı terk etmek için düzenlediğim bu manevrayı muntazam olarak başardım ve asla geri dönme niyetinde olmadım.

"Irak'ın dînî liderleri arasında, benimle ilgili çok şey konuşuldu, çünkü her şeyden vazgeçmenin, dînî bir sebebi olabileceğinin mümkün olduğunu kimse düşünmedi. Çok iyi malumatları olmadığı için, onlar, dînî bir kariyerin en yüksek noktasına ulaştığımı zannettiler. Halk, onların açıklamalarıyla, genellikle yanıltıldı. Irak'tan uzak olan kimseler, yöneticilerin kötü muamelesinden endişe ettiğimi zannettiler. Onların beni nasıl aradıklarını ve onlardan nasıl uzak durduğumu gözetleyen yöneticilere yakın kimseler, bunun, Müslüman halkın ve âlimler grubunun maruz kaldığı bazı kötü etkilerden dolayı meydana gelen olağandışı bir olay olduğu görüşünü kabul ettiler . "

Bu açıklamadaki önemli bir husus, Gazâlî'nin öğretmekte olduğu konulardan memnun olmadığıdır. Onun, **İhyâ**'nın birinci kitabında "dînî ilimleri " tenkitlerinden, o devirde en çok öğretilen fıkh konularını düşünmekte olduğu anlaşılıyor ve bu, Onun , en azından, Kelâm üzerine olduğu kadar, fıkıh üzerine de ders verdiğini kabul etmemiz için bir sebep teşkil eder. Asıl fıkhî mezhepler arasındaki farkların tetkikine ve Şeriatın veya vahy edilmiş kanunun pratikte uygulaması az olan bölümlerinin işlenmesine çok önem verildi. Şüphesiz, böyle konular, dindar ve doğru bir hayata sevketmede insanlara çok az yardımcı oldu. Bunda Gazâlî doğruydu. Bununla beraber, onun, müfredatta değişiklikler yaptırmak için mevki ve nüfuzunu kullanmaya teşebbüs etmemesi şaşırtıcıdır. Gazîlî'nin devrinde derslerde değişiklik yapmanın çok daha zor olacağı hatırlansa bile, bu, en azından, modern bir âliminin tabiî reaksiyonudur. Bununla beraber, bu konuda daha ileri bir düşünce, diğer bazı görüşleri akla getirir. Belki de Gazâlî, şunu hissetti : Bütün sistem yanlış birtakım değerlerle o derece karışmıştı ki, ders programında yapılacak her hangi bir değişiklik, gerçekleştirilse bile, çok az yarar getirecekti. Belki de, O, **İhyâ**'da yazdığı ahlâkî ve ibadete ait konuları dahil etmeyi arzu etmişti ; fakat bu konularda ders verebilecek kişiler bulmak zor olabilirdi ve onlar, genç fıkıhçılar için yeterli eğitim olmıyacaktı.

Onun, yüksek öğrenimi islah etmek için her hangi bir teşebbüsten kaçınması, kendisinin, kriz hakkındaki (yani kendisini harekete geçiren sebeplerle ilgili şüphesi hakkındaki) açıklamasında ortaya çıkan ikinci önemli hususla da ilgilidir. O, ciddi bir cehennem tehlikesi içerisinde olduğunu hissetti ve bu, genellikle Onun dünyaperestliği yüzündendi. Sonunda, O, hüküm süren dünyaperestlikle kirletilmiş olmaksızın, Bağdat toplumunun daha yüksek çevrelerinin hayatına, kişisel olarak katılmaya kendi mizacından dolayı, bizzat muktedir olmadığı sonucuna ulaşmış görünecekti. O, onların hataları hakkında, yüksek mevkideki kimselerle konuşmaya, hocası Farmazî gibi, muktedir olabileceğini açıkça hissetmedi. O, şüphesiz, bu sisteme Farmazîden daha çok karışmıştı. O, Bağdat aydınları arasında, pratik olarak en önemli mevkiye sahipti ve belki (statülerin dış belirtilerinin önemli addedildiği bir dünyada) bu mevkiye uygun bir hayat standardı devam ettirdi. Böyle şartlar içerisinde, bağımsız bir yol takip etmeye teşebbüs etmiş olsaydı, sonuç, şüphesiz, başarısız olurdu. Çok şey başarması ihtimal dışıydı ; kendisi için hoş olmayan bir durum ve

ailesi için meşakkat kazanırdı. Dünyevî meşgalelerden kurtulma, bir reform meydana getirme teşebbüsü için, zorunlu bir şart gibi göründü.

Böyle bir tutumun, toplumun mutluluğu pahasına, bir insanın kendi nefsinin mütluluğu için olan,yersiz bir ilgiyi gösterdiği düşünülürse, bu tutumun, İslâm tarihinde derin köklerinin bulunduğu hatırlanmalıdır. Ta İslâm'ın ilk yüz yılından itibaren, insanlar adlî veya hukuki meselelerdeki hizmetler için, yöneticilerden ücret almaktan vicdanen çekinmeye başladılar. Aslında (bütün Müslümanların devlet hazinesinden yeterli ücret almakta olduğu günlerde) böyle hizmetlerin her hangi bir özel ücret olmaksızın verildiği anlaşılmaktadır ve uzun süre bu, bir ideal olarak desteklenmiştir. Dünyevî yöneticilerle bu temas derecesi bozulduğu için, bazı kimseler, hatta ücret olmaksızın böyle hizmetlerin ifa edilmemesi gerektiğini kabul edecek kadar ileri gittiler. Bununla beraber, Gazâlî'nin zamanından uzun bir süre önce, kadılar vb. memurlar için ücret ödenmesi normal uygulama haline gelmişti. Buna rağmen eski düşünce tamamen yok olmadı. Meş'ûdî (ölümü 956), ilk tanıdığında, fakirliği memnuniyetle kabul eden, fakat daha sonra kadı olunca karekteri gittikçe daha çok bozulan bir adamdan bahseder (22).

Son zamanlarda, Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılış sebepleri hakkında yukarıdakinden bir dereceye kadar farklı bir izah getiren iki görüş ileri sürülmüştür. Bu yüz yılın dönümünde Duncan Black Macdonald, Gazâlî'nin ders vermekten vaz geçmesinin sebebinin, Onun, Sultan Berkiyaruk'un yanında istenmeyen adam olmasıvla ilgili olma ihtimalinin bulunduğu fikrini ileri sürdü (23). Daha sonraları Farid Jabre, Gazâlî'nin ders vermekten vaz geçmesine etki eden sebebin, Bâtınîler tarafından katledilme korkusu olduğunu daha büyük bir hiddetle ileri sürdü (24).

Macdonald'ın Berkiyaruk 'la ilgili güçlükler hakkındaki teklifi belki ikinci bir faktöre dikkat çekmekten daha fazla bir şeyi amaçlamadı ; çünkü O, Gazâlî'nin Tasavvufî hayata "dönüşünü " samimi bir dönüş olarak anladı. Bunun esas delilleri, tarihlerin uygunluğu ve Gazâlî'nin , 1094'de bir süre Berkiyaruk'un rakibi Tutuş'un halifesi tarafından kabul edildiğinin zımnen anlaşılmasıdır. Tutuş'un ölümüyle birlikte, kendisiyle (Kasım 1092'de Melikşah'ın ölümünden beri devam eden) mücadelede Berkiyaruk un galip geldiğinin açıklığa kavuştuğu tarih Şubat 1095'di. Gazâlî'nin

hastalığı Temmuz 1095'de başladı ve O, Kasımda Bağdat'ı terketti. Yine, Berkiyaruk'un ölümü Aralık 1104'ün sonlarındaydı ve Gazâlî'nin ders vermek için, Nişabur'a tekrar dönüşü, onsekiz ay kadar sonra oldu. Tarihlerin uygunluğundan dolayı, bu nedensel bağlantı gözardı edilemez. Buna rağmen, genel olarak O, ihtimal dışı görünüyor. Devrin karışık siyasetinde, insanların sık sık taraf değiştirdikleri görüldü. Nizâmü'l-Mülk'ün, yetenek ve siyasetlerinden bazı şeyleri miras olarak almış ve daha sonra, Gazâlî'nin Nişabur'da ders vermek için dönüşünden sorumlu oğlu Fahrü'l-Mülk ile Berkiyaruk'un arası genellikle iyi idi. Bu güçlü desteğin yanında, Gazâlî'nin küçük bir hatasının, Onun Bağdat'taki görevinden ayrılmasını gerektirmiş olacağına inanılamaz ; zaten bizzat kendisi de idareciler tarafından davet edildiğini ileri sürer. Bununla beraber, 1092'den sonraki yılların olayrı ve gergin siyasi ip üzerindeki zarif dengeyi koruma ihtiyacı, Gazâlî'yi, ilgilendiğii şeylerden hiç birinin, siyaset ve kendisinin Bağdat'taki yarı-siyasi mevkisi vasıtasıyla başarılamıyacağına inandırmaya yardım etmiş olabileceği kadarıyla, bu ifade de gerçeklik payı bulunabilir.

Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılışının bir açıklaması olma görünümüyle başlayan Jabre'nin görüşleri onun bütün kariyerinin bir yorumu halinde geliştirilmiştir. Onun doğmatik Kelâmı hakkında Jabre şöyle yazar : " Böylece O, iki asır önce Mûtezilîler karşısında Eş'arî'nin yapmış olduğunu (ki Eş'ari onların kendi prensiplerinden başlayarak kendisi ve çağdaşları için Sünnî inanç üzerinde düşündü) Bâtınîler karşısında tekrar etti. " Hatta O, şöyle diyecek kadar ileri gider : " 486/1093'den itibaren bu (yani Gazâlî'nin eseri), tek bir amaca sahipti, bu da : Çağdaşlarının inancındaki, Bâtınî imamın yanılmazlığının yerine, Allah ve insan arasında yegane vasıta olan, Peygamberinkini koymaktı " (25). Şimdi anlaşılıyor ki, bunlar açık abartmalardır. (**Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde olduğu gibi) Gazâlî'nin bazen Hz. Muhammed'den, genellikle Müslümanların yanılmaz imamı olarak bahsettiği doğrudur. Fakat Onun esas doğmatik eseri olan , **İtikadda Orta Yol**'un, bu anlayış tarafından ciddi olarak etki altına alınan tek bir bölümü bile yoktur. Aynı şey, **İhyâi Ulûmi'd-Dîn** hakkında da doğrudur ; normal Sünnî görüşe göre, Hz. Muhammed her yerde büyük örnektir, fakat bu görüş üzerinde bir ilerleme ve bilginin bir kaynağı olarak Onun yanılmazlığı üzerinde bir ısrar hiç bir yerde mevcut değildir. Batınîliğe karşı bu tepki, bu eserlere bir şeyler katmış olabildiği halde, O, önemsiz bir faktörden daha fazla bir şey olmuş olamaz.

Hatta Gazâlî'nin, Bâtınîler tarafından katledilme korkusu, dış davranışının bir açıklaması olarak bile yeterli değildir. Gazâlî kendisinin son derce dünyevî olduğunu hakikaten hissettiği halde, Jabre, Onun Bağdat'taki mevkiinden ayrılmaksızın bu hatanın düzeltilebileceğini, bu sebepten, Onun ayrılmasının sebebini açıklamak için daha başka bir şeyin gerekli olduğunu ve bunun ise, Onun hayatı için yakında vuku bulmasından korkulan bir tehlike korkusu olması gerektiğini ileri sürer (26). Bununla beraber, böyle bir korkunun, Bağdat'tan ayrılışı açıklayabileceği kabul edilse bile O, Gazâlî'nin Sûfî bir hayatı tercih etmesinin ve mistik tecrübeyi bu kadar gayretlice işlemesinin sebebini açıklamaz ; bu sebebin kolayca farkedilmeyişinin, Gazâlîce bilinen diğer yolları vardır. Gerçekten, bu dünyaya öbür dünyadan daha çok önem vermeyi gerektiren katledilme korkusunun, Gazâlî'yi öbür dünya için şiddetlice hazırlanmaya nasıl sevkedebildiğini anlamak zordur. Onun davranışının ana çizgileri, ancak hakiki bir Kıyamet Günü inancıyla açıklanmalıdır ve bu tür sağlam bir inancı olan bir adam, aslında ölümden korkmazdı, fakat ölüm Onun, sadece, kendisini (Kıyamet Gününde) hesaba çekilmeye hazırlama zamanını kısalttığı için korktu. Eğer Onun gerçekten bir katledilme tehlikesi mevcutsa, işte bu, onun Gazâlî'ye etki ediş şekli olmalıdır. Bu, Gazâlî'nin " bir korku kapısının açıklığından " bahsetmiş olduğu söylenilen, Jabre'nin biraz önem verdiği, bir parçaya uygun düşer (27), fakat Jabre, bunun , Gazâlînin Bağdat'ı terk etmesine sebep olmadığını, fakat O'nu, daha tam zâhid amellere ve daha derin mistik tecrübelere sevkettiğni söylemeye devam etti.

Jabre'nin farzettiği gibi, her hangi bir suikast tehlikesinin mevcut olup olmadığı şüphelidir. Nizâmü'l-Mülk 1092'de katledilmiş olduğu halde, suikastın, Batınîler tarafından 1095'den önce her zaman yapılan düzenli bir iş olarak kabul edilmiş olduğu açık değildir ; örneklerin çoğu o tarihten sonra ortaya çıkar. Gazâlî ders vermek için 1106'da tekrar döndüğünde, tehlikenin daha büyük olduğu ve Onun yeni koruyucusu Fahrü'l-Mülk'ün, Onun dönüşünden bir veya iki ay sonra katledildiği de dikkate şayandır. Bundan başka, Gazâlî'nin, Batınîlerin katlettiği türden bir kişi olduğu açık değildir - meselâ, Halife şüphesiz büyük bir tehlike içerisindeydi. Jabre'nin, **Tehâfüt**'ten sonra (Gazâlî'nin, Batınîlerin reddiyle ilgili ilk kitabı olan) **Mustazhirî** hakkında Goldziher'in belirttiği tarih gibi, kabul edilmiş sonuçlara, sebebini belirtmeksizin itibar etmediğini anlayınca, insanın Onun delillerine güveni artmaz (28). Onun

Tehâfüt'te hücum edilen bir Bâtınî grubu olduğu îma edilerek, Bâtınîliğe cezbedilen bazı felsefi gruplar hakkındaki bazı ifadelerle ilgili yorumu daha ciddidir ; felsefe kafasına sahip hiçbir kimsenin, aynı zamanda, gerçeğe, kıyas yoluyla akıl yürütmek ve yanılmaz bir imamın tebliğlerine baş vurmak suretiyle ulaşılacağını kabul edemiyeceği âşikâr olmalıdır.

Bu meseleyi bir perspektif içinde görmek önemlidir. Bu devrin tarihleriyle ilgili İbn el-Esîr tarafından yapılan bir inceleme, Bâtinîlerden gelen tehlikelerden başka, siyasi hayatta insanları tehdid eden bir çok tehlikenin bulunduğunu açıklığa kavuşturur. Gazâlî'ye Bâtınîlerden gelen, hakkında bir şey bilmediğimiz, bazı kişisel tehditler bulunmuş olabilir ; fakat bundan başka, hatta hayatın güvenilmez olduğundan Onu haberdâr edecek çok şey bile mevcuttu. Kaynağı ve şiddeti her ne olursa olsun , Onun hayatının tehlike içinde olmasının anlamı, Onun bütün fikrî ve ruhî gelişmesini izah etmeye yeterli değildir ; fakat bu, Onun, devrin münevverinin çalışmak zorunda olduğu şartlarla ve mümkün olan hayatın niteliğiyle ilgili hoşnutsuzluğunun artmasına mutlaka katkısı olur. Bu hoşnutsuzluk, Gazâlînin hayatı için bir anahtardır ; O, bunu, **İhyâ'**-nın başlangıç kitabında bilhassa ifade eder ve bu tetkikin göstermeye çalıştığı gibi, onun hoşnutsuz olamasının haklı sebepleri vardır.

3. BİR SÛFÎ OLARAK YAŞAMA

Kasım 1095'de Bağdat'ı terketmeden önce, Gazâlî, öyle görünüyor ki, kısmen kendi servetinden, kısmen de Irak'ta çok bulunan eğitim güvencelerinden çocuklarının eğitimi için tertibat almıştı. Şüphesiz, Gazâlî, eğer daha önce nikah akdi sırasında temin edilmemişse hanımı veya hanımlarının ihtiyaçlarını da temin etti ; fakat bunun hakkında hiç bir şey anlatılmaz, çünkü İslâm toplumunda hanımlardan bahsetmek nezaketsizlikti. Bundan sonra, o servetinin geri kalanını bağışladı ve böylece kendisini fakir bir sûfî hayatı yaşamaya adadı.

İlk defa gittiği Şam'da, zamanının çoğunu yalnızlık veya uzlet içerisinde geçirerek ve ibadete işleriyle meşgul olarak " hemen hemen iki yıl " harcadığını söyler. Belki, O, Gazâlî'nin *Rehberliğin Başlangıcı* **(Bidâyetü'l-Hidâye)** de tanımladığı (29) ve Hıristiyan manastır cemiyetlerinin kuralına benzer bir kurala dayandırılan bir hayattı. Şam'daki ikâmetgahına dair -belki çoğu uydurma olan-birçok hikaye anlatılır. Bununla beraber, Gazâlî'nin , kendi hüvi-

yetini tamamen gizleyemediği ve Şam'daki birçok ciddi düşünceli kimselerin, bu büyük âlimin kendi aralarında bulunmasından muhtemelen yararlandılar. Onun, yalnız kalmak maksadıyle, Şam'daki caminin minaresine çıkmasının ve bütün gün kendisini oraya kapamasının sebebi bu olabilir.

Bu zamanla ilgili daha sonraki açıklamasında (30) O, (Şam'-dan) Kudüs'e geçtiğini söyler ; orada birkaç gün veya bir kaç hafta geçirmiş , Süleyman Mabedinin yeri ve Hz. İbrahim'in oğlunu kurban edeceği ve Hz. Muhammed'in mûcizevî miracının vuku bulduğu yer olduğu idda edilen kayanın üstünde tek başına dua ve tefekkürle meşgul olmuş olmalıdır. Kudüs'ten Mekke 'ye hac için gitmeye karar verdi. Giderken Hibron'da Hz. İbrahim'in ve Medine'de Hz. Muhammed'in kabrinde dua etti. Açıklaması söyle devam eder : "Sonra kendi merakım ve çocuklarımın ısrarı beni ana vatanıma çekti ve geri döndüm, sonra dönüşümden dolayı iyice yorulmuştum". O, yine yalnızlığa devam etti, fakat O, birçok ümitsizlikler bulunduğu için, arzuladığı huzuru elde etmenin zor olduğunu anladı. Yine de kendi dînî işlerine devam etti ve devamlı, ümitsizliklerden uzaklaşıp, iç huzur ve tenviratı araştırmaya yeniden yöneldi. O, bu safhada, on sene devam ettiğini söyler. Sonunda O, din prensipleriyle ilgili derin bir anlayışa ulaştı ve takip etmekte olduğu hayat tarzının en doğru ve en yüksek hayat tarzı olduğuna inandı.

Bu son otobiyoğrafik açıklamada birçok güçlükler mevcuttur. Ölümünü mütâkiben, hareketlerinin detayları hakkında tamamen farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlk biyoğrafik notların bazısı, Mekke'ye haccından sonra Suriye'ye geri döndüğünde, orada on yıl geçirdiğini ifade eder. Şimdi, onun Şam'a geri dönmesi , haccını ve Kudüs'ü ziyaretini kendisinin Şam'da kaldığı zamanlarda yapması muhtemel görünüyor. Onun "Hicaz'a seyahat " hakkındaki ifadesini, Mekke'ye ve oradan tekrar Şam'a bir seyahat anlamında alırsak, bu, Onun ifadesine uygun düşer ve bu, makul bir açıklama gibi görünüyor. Bununla beraber, onun Şam'da on yıl geçirmediği bilfiil kesindir. Onun kendi sözleri onu gerektirmez ; nitekim, onlar, haccından sonra çokgeçmeden ana vatanına döndüğünü ifade eder ; " **sonra**" anlamına gelen " **summe**" kelimesi bir fasılaya, fakat aşırı derecede uzun olmayan bir fasılaya işaret eder görünüyor. Gazâlî'nin 489'da (Kasım -Aralık 1096'da) hac yapmış olduğu (31) ve kendisiyle aşağı yukarı 1097'de de Bağdat'ta karşılaşıldığı söylenir (32). Bu tarihlerin birincisini reddetmek için hiçbir sebebin bulunmadığı anlaşılmaktadır ve ikincisi, ilgili durumların çoğuna pekâla uygundur.

Geri kalan esas zorluk, bizzat Gazâlî'nin , " hemen hemen iki yıl " Şam'da bulunduğundan bahsetmesidir ; halbuki, bu ikinci tarihi kabul edersek, hac'da geçen zaman hesaba katılsa bile, on sekiz ay'dan (Kasım 1095'den Haziran 1097'ye kadar geçen süreden) daha fazla orada bulunmuş olamaz ; bununla beraber, en iyisi, bu tarihi kabul etmek ve Gazâlî'nin, " hemen hemen iki yıl " ifadesini, bir dereceye kadar, rastgele kullandığını farz etmektir. Onun " on yıl" dan söz etmesi, o halde Bağdat'tan ayrılışından, (gerçekten Temmuz 1106'da vuku bulan) Nişabur'da ders vermeye dönüş için hazırlık yapmasına kadar olan bütün zamandan söz etmesi demektir. Onun Şam'da on yıl kalmadığını düşünmek için ikinci derecede bir sebep, Haçlı faaliyetlerinin başlıyor olması ve Temmuz 1099'da Kudüs'ün onların eline geçmesidir ; ancak Gazâlî'nin Haçlı etkisinde kaldığını gösterir hiçbir belirti mevcut değildir.

Onun, Şam'dan Mısır'a bir ziyaret yaptığı sık sık iddia edilmiştir. Biraz önce savunulmuş olan tahminî tarih gözönüne alınırsa sadece çok kısa bir ziyaret söz konusu edilebilir. Mekke' ye giderken veya dönerken böyle bir ziyaretin yapılmış olması kesinlikle mükündür. Bununla beraber , eğer o vuku bulduysa, basit bir seyahatten biraz daha önemli olabilir ve **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde, onun hakkında herhangi bir ifadenin bulunmayışı Gazâlî için onun manevî bir değer taşımadığını ifade eder.

İleri sürülebilecek diğer bir soru, Gazâlî'nin " (ana) **vatan** " la neyi kastettiğidir. O, Irak mıydı, yoksa Horasan mıydı ? Gazâlî, çocukları için yaptığı hazırlık münasebetiyle, Irak'taki eğitim güvencelerinin mükemmelliğinden bahsetti. Bununla beraber, onun, doğum yerine çok uzak olmayan Nişabur'da ders vermeye dönmeden önce, doğum yeri olan Tûs'ta biraz kaldığı genellikle kabul edilmiş bir gerçektir. 1099'da Kudüs'ün düşüşüne karşı Bağdat'ta gösterilen tepkiler anlatılırken, Gazâlî'den bahsedilmediği için, O'nun Bağdat'tan daha önce ayrılmış olduğu ileri sürülmüştür (33). Bu delil kesin olmadığı halde, aşağı yukarı o zaman (yolu üzerindeki Hemedândan geçerek) Tûs'a gitmesi muhtemeldir ; (34) çünkü biyoğrafi yazarlarından bazıları, Onun 1106'da ders vermek için dönmesinden önce, Tûs'da bir kaç yıl kalabileceğini kabul ederler. Burada O, bir dereceye kadar, münzevî bir hayat yaşadı ; fakat aynı zamanda bir yurt veya zâviye **(hangâh)** kurdu ve hayatını öğrencilerle paylaştı ; **İhyâ**'da ele alınan konular hakkında onlara ders verdi. Tûs'da , Onun öğrencisi olan birkaç kişinin adları bilinir (35).

Yukarıdaki tartışmaları özetlemek suretiyle, Onun 1095'den 1106 ' ya kadar olan hareketleriyle ilgili şu kısa açıklama verilebilir. Kasım 1095'de Bağdat'ı terkettiğinde, Gazâlî Şam'a gitti ve orada sessizce yaşadı. O, 1096'nın sonuna doğru Kudüs'e gitti. Belki yolu üzerindeki İskenderiyeyi ziyaret ederek, 1096'nın Kasım ve Aralık aylarında hac ile meşgul oldu. Tekrar Şam'a döndü. Fakat Haziran 1097'den sonra, çok geçmeden tekrar Bağdat'a döndü. Orada biraz kaldı, fakat muhtemelen yaklaşık 1099'da doğum yeri olan Tûs'a döndü ve dînî hayatın işlenmesi ve eğitimi için küçük bir enstitü kurdu. 1105 veya 1106 'nın başında, Horasan valisi olup şimdi Selçuklu hükümdarı Sencer'in veziri olan, Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu Fahrü'l-Mülk, Nişaburdaki Nizamiye medresesinde bir görev (belki baş müdderislik görevini) kabul etmek için Gazâlî'yi ikna etti. Orada O, görevine Temmuz ve Ağustos 1106'da başladı. Bu 499 Hicrî yılın onbirinci ay'ı idi ve Gazâlî, her asrın başında İslâm toplumunun bir din " yenileyicisi " (müceddid) ne sahip olacağı yolundaki bir Hadisin etkisi altında kaldı, çünkü arkadaşları, Gazâlî'nin, o asrın din " yenileciyisi " si olması gerektiği hususunda ısrar ettiler (36).

Anlatılacak daha fazla bir hikâye yoktur. Gazâlî Nişabur' la ders vermeye en az üç yıl devam etti. Genellikle **Mustasfâ** olarak bilinen ve görünüşe göre, Nişabur'da verdiği dersleri ihtiva eden, fıkhî teoriyle ilgili bir kitap Ağöustos 1109 da tamamlandı (37). Otobiyoğrafik eseri olan **Dalâletten Kurtarıcı'** yı belki biraz daha önce yazmıştı, çünkü onu yazdığında Nişabur'da hâlâ ders veriyordu. Ağustos 1109'dan sonraki bir tarihte, O, bir kere daha ders vermekten vaz geçti ve doğum yeri olan Tûs'a çekildi. Bu çekilmenin sebebini biz ancak tahmin edebiliriz. Onun Bağdat'tan çekilmesine sebep olan bı tür kişisel güçlükler hariç tutulamadığı halde, sıhhatinin çökmesinden ve 18 Aralık 1111'de ölümüne sebep olan hastalığın başlamasından dolayı çekilmiş olması da mümkündür. Onun, 1110 veya 1111'in başlarına kadar Tûs'a dönmemesi pekâla muhtemeldir ; eğer kaynaklar Nişabur ve Tûs'u karıştırmıyorsa, Tûs'da, O'nun yanında fıkıh tahsili yapan bir kişiye gönderilen bir atıf, bu devre ait gibi görünüyor (38). Onun ayrılması, bozulan sağlığı yüzünden olsa bile, yazmaya hâlâ muktedir olmuş olmalıdır ; çünkü ölümünden iki haftadan daha az bir süre önce küçük bir kitap tamamlamış olduğu görülüyor (39). Kardeşi Ahmed şöyle anlattı : Ölüm günü Gazâlî aptestini aldı ve sabah namazını kıldı ; sonra kefenini istedi, onu aldı, öptü ve " Allah'ın huzuruna itaatlice girerim " diyerek onu gözlerinin üstüne örttü ; sonra ayaklarını uzattı, **kıbleye** (Mekke istikametine) yöneldi ve şafaktan önce öldü (40).

Ölümünden hemen önce tamamladığı kitap *Halkın Kelâm İlminden Men Edilmesi* **(İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm)** başlığını taşır ve bir an için içindekilere bir göz atmaya değer. O soru soran bir kimseye cevap olarak şöyle der : " Cahil ve yoldan sapmış Haşviyye'nin (bir fırka veya temayül), antropomorfizmi gerektirdiğini tasavvur ettikleri Hadisler hakkındaki görüşümü sordunuz ; çünkü onlar, Hadislerin harfi-harfine anlamına uygun olarak, Allah'ın şekli, eli, ağızı, ayağı bulunduğuna, aşağı indiğine, yerini değiştirdiğine, bir taht üzerinde oturduğuna vs. ye inandılar ; onlar, kendi inançlarının, babalarının **(selefin)** inancı olduğunu da iddia ettiler ; böylece siz benden **selefin** inancının ne olduğunu açıklamamı ve bu Hadisler hakkında sıradan bir kimsenin " neye inanması gerektiğini göstermemi istersiniz " (41). **Birinci bölüm, selefin,** söz konusu hadislere dair gerçek pozisyonlarını ele alır ve **selefe** göre, sıradan bir kimsenin bu antropomorfik anlayışlar hususunda yedi görevi bulunduğunu iddia eder. Bu görevler şunlardır : **a)** O, hadislerin, Allah'ın cismânî olduğunu îma etmediğini kavramalıdır ; **b)** (Kur'anî kavramlar söz konusu olduğunda) O, anlar Allah'dan veya Hz. Muhammed'den geldikleri için, onlara inanmalı ; **c)** O, onları kesin olrak anlayacak güçte olmadığını kavramalıdır. **d)** O, onlar hakkında soru sormamalı veya başka kelimeler kullanarak onları açıklamaya çalışmamalı, hatta onlar üzerinde fazla zihin yormamalıdır, bilâkis bu gibi meseleler hakkıda bilgisi olan kimselerin görüşlerini kabul etmelidir. **İkinci bölüm, selefin** doktrininin gerçekliği üzerinde durur ve onu, hem aklen, hem de Hadisten (delil getirerek) ispatlar ; genel **rasyonel delil** şu hususları esas alır : Bir adamın gelecek hayatla ilgili durumu hakkında en iyi bilgiye Peygamber sahipti ; O, kendisine vahyedilenin hepsini beşeriyete nakletti ; Onun sözlerinin anlamı hakkınd en iyi bilgiye Onun en yakın arkadaşları **(sahâbe)** sahipti ; onlar, bu kavramları daha fazla araştırmaktan insanları vazgeçirdiler. **Üçüncü bölüm,** inancın altı derecesiyle ilgili bir ifadeyle sona eren çeşitli meselelerle ilgilidir. İnancın altı derecesi şunlardır : **a)** Her aşamada tam olan, sıkı bir delilden sonraki inanç, **b)** tam olarak ispat edilmeyen, fakat genellikle âlimler tarafından kabul edilen öncüllere dayanan delilden sonraki inanç ; **c)** güzel söz söyleme sanatıyla ortaya konulan delillere dayanan inanç ; **d)** güvenilir bir kimsenin ifadesine inanç ; **e)** genellikle tatminkâr olarak kabul edilen şartlarda ortaya konulan bir ifadeye inanç ; **f)** haber verenin güvenilir olup olmadığını düşünmeksizin, insanın, ona inanmaya istediği için bir ifadeye inanması.

Bu küçük kitapta, dikkatlice tetkik etmeye değer çok şey vardır ve burada yapılabilen bütün şey, burada ilgi duyulan meselerle ilgili bazı hususlara dikkat çekmektir. **Önce** O, Gazâlî'nin Haşviyye adını verdiği kimselerin aleyhinde ifadelere yerverir ve bu kimseler muhtemelen Hanbelîler, Hadişçiler (42) ve belki de Kerramîlerdir. **İkinci olarak**, bu kitabın esas ilgilerinden biri, antropomorfizm (**teşbih**) den veya " Allah'ın eli" gibi ifadelerin harfi harfine izahından kaçınmaktır ; buna rağmen, aynı zamanda Gazâlî, sıradan insanların, bu ifadelerle ilgili rasyonel tartışmaya giriş-meksizin onları basit imanla kabul etmelerini ister. Bu, Onun, **Mişkâtü'l-Envâr** adlı eserde kısaca taslağını çizdiği bir ' **orta yol** ' programıdır (43) ; O, Allah'da maddîlik bulunduğunu îma eden lafzî bir izahtan ve ilâhi kitap kavramına uygun düşmeyen mecâzı bir açıklamadan kaçınmaya çalışır. **Üçüncü olarak** bu kitap muhtemelen âlimlere ve Kelâmcılara yöneltilir ve onların arasındaki çeşitli anlayış seviyelerinden hiçbirisi dışta bırakılmadığı halde, onların anlayışının ötesinde bir anlayış derecesiyle ilgili hiçbir îma mevcut değildir.

Bu hususlara dikkat etmek önemlidir. Gazâlî, Eş'arîliği terkedip Yenieflâtuncu olduğunda, hayatında son bir safhanın bulunduğu hâlâ sık sık söylenir veya farzedilir. Ölümünden bir kaç gün önce tamamlanan bu kitap, esasen Onun bir Eş'arî olarak düşündüğünü ve tartıştığını gösterir ; (Peygamberliğin mâhiyeti ve mistiklerin " yakîn tecrübesi " hakkındaki gibi) bazı spekülasyonlarında Gazâlî, daha önce Eş'arîliği aşmış bile olsa, herhangi bir İslâmî inancı veya Eş'arîliğin her hangi bir merkezî pozisyonunu terketmemiştir. Bundan, Gazâlî'ye atfedilen Yenieflâtuncu karektere sahip eserlerin Gazâlî'ye ait olmaması gerektiği sonucu çıkar. Ancak Onun felsefî coşkusunun en çok olduğu dönem olan, yaklaşık 1091 ve 1096 yılları arasında özel bir eserin yazıldığı eğer gösterilebilirse, bu, onun yegane mümkün olan istisnasıdır. Hiç olmazsa kısmen gerçek olna, esasen Yunan Felsefesi bakış açısından yazılan ahlâk hakkındaki bir eser bu devre aittir, fakat (belki de O, sonunda, ahlâkî meseleleri daha çok geleneksel İslâmî koşullar içinde düşünmeye başladığı için) daha sonraki kitaplarında ona asla atıf yapmaz (44). Doğruluğu şüpheli olan diğer eserlerden her hangi birisinin, bu devirde, Ona atfedilebildiği henüz gösterilmemiştir. Bununla beraber, Maurice Bouyges tarafından yapılan tarihlerle ilgili dikkatli tetkik, son yıllarında Gazâlî 'nin Yenieflâtunculuğa meylettiği fikrinin dayanağını kesmiş görünüyor. Hatta sıradan kimselere âlimlerden

farklı muamele etme meyli (ki bu, Onun anlaşılması zor görüşleri gizlemekte olduğu fikrini verebilir) Onun inançlar sistematik olarak inceleyen tamamıyle Eş'arî çizgisinde olan **İtikâdda Orta Yol** adlı eserinde görülecektir (45).

4. " DÎNÎ İLİMLERİN İHYÂSI "

Genellikle, Gazâlî'nin en büyük eserinin **İhyâu Ulûmi'd-Din** olduğu kabul edilir. O, çok uzun bir eserdir ; genellikle büyük yapraklı yaklaşık 1500 sayfalık dört cilt tutar. Tam bir İngilizce tercümesi, belki, en azından iki milyon kelimeyi bulur. Bu büyük eser, Onun bir sûfî olarak yaşadığı devre aittir. Onun **Kudüsten Mektup** olarak bilinen küçük bir bölümü, 1096'da Gazâlî'nin Kudüsü ziyareti esnasında belki ayrı ayrı yazıldı ve bir bütün olarak eserin son zamanlara kadar anlaşılmamış olması mümkündür. Böyle bir eseri meydana getirmeyi düşünmeden önce, 1095 krizinden sonra, sükûnet bulmak için Onun zamana ihtiyacı vardı. Arapça'nın hemen hemen bir stenoğrafi kadar hızlı yazılabildiği ve Gazâlî'nin süratli çalışan bir kişi olarak göründüğü düşünülse bile, yine de bu eseri meydana getirmek şüphesiz birkaç yıl almıştır. Onunla ilgili olan çeşitli edebî problemler -yani kitabın olduğu şekliylemi yazıldığı veya (üçüncü çeğreğinin başlangıcı gibi bazı kısımlarının daha sonramı ilâve edildiği ; **Kitâbu'l-Erbaîn** olarak bilinen daha kısa bir özetiyle ve daha uzun olan Farsça özetiyle, yani *Mutluluğun Kimyası* **(Kimyâü's-Saâdât)** ile nasıl ilgili olduğu- henüz yeter derecede tetkik edilmemiştir. Açıkcası, Gazâli'nin başarısını takdir edecek bir girişim, bu esere çok önem vermek zorundadır.

İhyâ dört " bölüme " ve bunlardan her biri de on kitaba ayrılır (46). **İlk bölüm**, "(Tanrı'ya) ibadet meseleleri " veya pekâla ifade edebileceğimiz gibi " ibadet uygulamaları " **(amel)** başlığını taşır. Daha önce söz edildiği gibi, **birinci kitap**, bilgi veya ilimle ilgilidir, ve şüphesiz, eserin *tamamına bir giriş olarak* düşünülmüştür. Bu kitabın ayrıldığı yedi bölüm, birçok farklı konularla ilgilidir, fakat kitabın esas ilgisi, dindar bir Müslüman için hangi konuların veya " ilimlerin " önemli ve ne ölçüde önemli olduklarını göstermektir. Çeşitli yerlerde, devrinin âlimleri hakkındaki tenkitleri bulunur, ki bu, daha önce kaydedilmiştir. **İkinci kitap** imanın temel prensipleri hakkındadır ve şunları ihtiva eder : **a)** İman ikrarı, (şahâdet) yani ("Allah'tan başka Allah olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahâdet ederim ") meselesi ele alınır ; **b)** İnanç meselelerin eğitimi tartışılır ; **c)** İslâm doktrini, her biri on hususa sahip

olan, dört bölüm içinde ifade edilir ; **d)** İman ve İslâm, yani mümin olmayla müslüman olma arasındaki münasebet tartışılır. Bir anlamda bu hâlâ mukaddime kabilinden bir maddedir, fakat diğer bir anlamda " İman ikrarı " **(şahâdet)** bir ibadet uygulaması **(amel)** olarak kabul edilmiş olabilir.

İlk bölümün geri kalan sekiz kitabı şu konularla ilgilidir : İbadet temizliği (ibadetten önce apdestler vs.), belli ibadetler veya namaz, zekât, oruç, Hac, Kur'an okuma, özel dualar, nafile ibadetler. Her amel, genellikle âyetler ve amelin doğruluğunu gösteren Hadislerle, Hz. Muhammed'in ve ameli savunan ve yücelten dindar Müslümanların sözleriyle birlikte takdim edilir. Onun nasıl îfa edileceği çok fazla teferruatla açıklanır-bunun bazısı, dînî uygulama (amel) meselelerinde kuralları harfiyyen uygulama görüşüne alışık olmayan Batılı araştırıcılara çok şaşırtıcı gelebilir. Bununla beraber, Gazâlî, sadece bir insanın dışa ait amelinin kusursuz olması gerektiyle değil, bilâkis aynı zamanda, o kimsenin uygun içi davranışlara da sahip olması ve yaptığının daha derin sebepleriyle ilgili bazı şeyleri de anlaması gerektiğiyle devamlı ilgilenir. Kısaca Gazâlî, dış amelleri, bir insanı "Allah'a yaklaştıran " ve âhiret hayatına hazırlayan vasıtalar olarak görür.

İkinci bölüm " gelenekler " adını taşır ve dînî amel dışında günlük hayatın dış yönleriyle ilgilidir. Çünkü Müslüman için, pratik olarak, ele alınan bütün meseleler vahy edilmiş kanun veya Şerîat alanı içine girer- her ne kadar biz, bazısını ahlâkî, bazısını hukûki ve bazısını da âdâbu muâşeret meseleleri olarak sınıflandırsak bile. Yeme, içme, evlilik, birinin hayatını kazanması ve işle meşgul olma, dostlar ve akrabalarla ilişkiler, inziva hayatı, seyahat etme ve müziğin kullanımı hakkında kitaplar vardır. " Helâl ve haram" hakkında başlığını taşıyan bir kitap, gerçekten vicdan meseleleri hakkındadır. Diğer birinin, topluma yeniden şekil verme ve onun niteliğini islâh etme hakkında olduğu söylenebilir. En son kitap, daha önceki kitaplarda övülen bütün özelliklerin örneği olarak Hz. Muhammed'in sözle tasviridir. Bu bölümde çok "dünyevî " tafsilat bulunduğu halde, Gazâlî tartıştığı şeylerin, insanın manevi gelişmesine yardım ettiği görüşünü asla kaybetmez.

Son iki bölüm, açıkça insanın iç hayatıyle ilgilidir ve birisi " helâka götüren şeyler ", diğeri de "kurtuluşa götüren şeyler " veya pekâla ifade edebileceğimiz gibi, "kötülükler " ve "erdemler" adını taşır. Üçüncü bölümün ilk kitabı, "kalbin sırları" yla ilgili giriş

niteliğinde bir açıklamadır ve hemen ardından genel bir tarzda, ahlâkın islâh edilmesiyle ilgili olan bir kitap gelir. Sonra yemek ve cinsî münasebet arzularının kontrolü, dilin zaafı, öfke, dünyaperestlik, hırs, riyakârlık ve şöhret aşkı, gurur ve kibir ve kendi kendini aldatmayla ilgili kitaplar gelir. **Dördüncü bölümün** kitapları, sırayla, tövbe, sabır ve (Allah'a) minnettarlık, korku ve ümit, fakirlik ve nefsi terbiyesi, tevhid ve tevekkül, Allah aşkı ve Allah'ın takdirlerine rıza gösterme, samimi ve halis niyet, nefis muhasebesi, teemmül, ölüm ve gelecek hayat hakkındadır. Böylece **İhyâ'**nın ikinci yarısı, Saint François de Sales'in **Dindar Hayata Giriş** adlı eseri gibi, ibadete ait birçok Hıristiyan el-kitaplarından ve rûhânî rehberlerinden farklı değildir.

Bütün bunların önemi, bize, Gazâlî'ye göre Tasavvufun vecd hallerinin geliştirilmesinden daha çok şey ifade ettiğini göstermesidir. O, devamlı, bu hayatın, âhiret hayatı için bir hazırlık olduğunun farkındaydı. Ahiret hayatının başlangıcı, Kıyamet Günü olduğu için, O, ahlâkın islâh edilmesiyle çok fazla ilgilendi. O, mistik vecdle ilgili biraz tecrübeye sahip olduğu halde, bunu, asla bizzat bu tecrübenin kendisi için değil, bilakis onu sadece ahlâkın islâhını destekleyici ve kolaylaştırıcı ve (cennette mükâfâtın derece derece olduğuna inandığı için) âhiret hayatında daha yüksek derecede bir mükâfaata sevk edici olarak aramış görünüyor. Bu, O'nun başarısının değeri ile yakından ilgilidir.

VII
"İHYÂ EDİLMİŞ " TOPLUMUN FİKRÎ TEMELİ

Gazâlî'nin **İhyâ'** daki bütün düşünce alanını tartışmak için yapılacak herhangi bir girişim, bu tetkikin özel ilgisinden çok uzaklaşır. Bununla beraber, münevverler sınıfının İslâm toplumundaki yeri ve fonkşiyonu ile ilgili olan bazı hususları ayırmak mümkün görünüyor. Gazâlî'nin yaptığının bir kısmı, yeni ve daha yüksek bir çeşit bilgi anlayışı ortaya koymak olduğu için, İslâmî bilgi telâkkilerinin münevverler sınıfıyla ilişkilerine tekrar göz atmak gerekecektir.

1.AYDIN SINIF VE BİLGİ ANLAYIŞI

Bu kitapta önem verilen genel prensiplerden biri, münevver sınıfın toplumdaki fonksiyonu ile, aklın, ferdin ve toplumun *hayatındaki fonksiyonu arasında bir pararlelliğin* bulunduğudur. Aklın kullandığı fikirler, hem hayat şartlarımızdaki bir değişikliğe cevap verirken, hem de sabit şartlardaki değişmez bir hayat tarzını devam ettirirken, faaliyetlerimizi idare etmemize yardım eder (1). Genellikle münevverler, bir toplumun kendi faaliyetini idare etmesine vasıta olan fikirlerin taşıyıcılarıdırlar. Münevverler, fikirlerin nesilden nesile aktarılmasını ve toplumda müessir kalmalarını temin eder-ler. Bir toplumun hayatında dış değişikliklerin bulunduğu yerde, pratikle ilgili yeni düzenlemeleri değişmiş şartlara yöneltecek bir fikrî değişikliğin bulunması gerektiği genellikle arzu edilir. Bir res-mi münevver sınıfının bulunduğu toplumlarda, bazen bu sınıf, değişmiş şartların sıradan bir kimse üzerideki etkisine karşı duygusuz kalmış ve fikirlerin gerekli adaptasyonunu yapmayı başa-ramamış olabilir ; böyle bir durumda, toplumun fikrî yapısını **(ideation)** adapte etme girişimleri münevver sınıfın dışındaki şahıslar tarafından yapılacaktır. Şüphesiz, ister resmî münevverler tarafından, isterse diğerleri tarafından yapılsın, fikirleri değiştirme ve adapte etme girişimlerinin başarılı olması gerektiği yolunda hiçbir zaruret mevcut değildir. Fikirlerle ilgili tatminkâr bir değişiklik sağlanmadan önce, bazen çok uzun bir deneme ve yanılma süreci genellikle gereklidir. Gerçek olan şudur ki, tatminkâr bir değişiklik sağlanana kadar insanlar, toplumlarındaki hayattan

memnun değildirler ve bu memnuniyetsizlik, daha yeterli bir fikrî yapı bulmak için devamlı bir baskı kullanır.

Genellikle, uygulamada, münevverlerin ayrı ve bir otonom sınıf olması gerektiğinin arzu edildiği görülmüştür. Bu, ideal devlette, hükümdarların ve münevverlerin fonksiyonlarını birleştiren tek bir filozof-hükümdarlar sınıfının bulunması gerektiğini düşünen Platon'a zıttır. Bununla beraber, insan tabiatının zayıf-lıkları buna engel olmuş görünüyor. Aynı zamanda fikrî yapının temsilcisi olan hükümdar, genellikle, toplumun ileriye dönük ilgilerini nazarı dikkate almaksızın, yönetimde kendisinin mevcut prob-lemlerini kolaylaştırmak amacıyla, bu fikrî yapıyı değiştirmek için devamlı teşvik altındadır (2). Öyle görünüyor ki, ideal olarak, yöneten müessese ve münevverlerin özerk olması, yani kendi fikrî sistemlerini hükümdarlardan bağımsız olarak veya hiç olmazsa, hükümdarlardan lüzumsuz baskı olmaksızın kesin ve açıkça ifade edilebilmesi gerekir. Şüphesiz, aynı zamanda, fikrî sistemler hükümdarların ilgi ve problemlerine de uygun olmadır. Hükümdarlar ve münevverler arasında uygun bir denge sağlamak daima zordur. İslâm dünyasının birçok sıkıntısının, hükümdarların münevverler üzerindeki tahakkümünden ve münevverlerin hükümdarlara boyun eğmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Toplum, fikirlerin mahiyeti ve fonksiyonu hakkında hangi teoriyi kabul ederse etsin, bir toplumun hayatının, o toplumun fikirleri tarafından idare edildiği bir gerçektir. Fikirler veya bilgi hakkındaki teoriler, toplum hayatı üzerinde kesin bir etkiye sahip olmasına rağmen, en gerçek teoriler, olayların karışıklığının çok yetersiz izahlarıdırlar. Böylece, tecrübe, durumun genellikle bu olmadığını gösterinceye kadar, bir süre, Batı'ya ait toplum kesimleri, insanların birtakım "rasyonel " fikirlere göre hareket ettiği yolundaki safça ortaya konulan görüşü kabul ettiler ; sonra bazı kesimler, fikirlerin gerçek hayat üzerinde asla hiçbir etkiye sahip olmadığını düşünme hatası gibi zıt bir yöne acelece yöneldiler. Bununla beraber, bütün bunlar vasıtasıyle, Batı toplumunun fikrî yapısı, bir toplumdaki fikrî yapının normal fonksiyonunu îfa etmektedir.

İslâm toplumunda münevver sınıfın gelişmesi, özel İslâmî bilgi anlayışı veya belki daha çok Arap bilgi anlayışı tarafından etraflıca etki altına alınmıştır. Bilginin, önemli kişiler tarafından formüle edilen önermelerde ihtiva edildiği düşünülür. İlk günlerde bilge kişiler ve şairler vardı ; sonra peygamber Hz. Muhammed geldi.

Bu önermelerde ihtiva edilen bilgi, önermelerdeki sözlerin basitçe aktarılmasıyla nesilden nesile nakledilir. Bu, bu sözlerin dışında başka hiçbir şeyin bulunmadığı veya bu sözleri mükemmel olarak ezberleyen kimsenin, bu önermeleri ilk olarak formüle eden kimselerin bilgi veya hikmetinin içerisine tamamen nüfûz ettiği anlamında alınmamalıdır. Bu sözlerin ötesinde bazı şeylerin bulunduğu, fakat ona, ancak bu sözler üzerinde iyice düşünmek suretiyle ulaşılabileceği kabul edilebilir. Eğer bu böyleyse, bilgi tamamen nakledilemez, fakat mümkün olduğu gibi, bilginin bu tür nakli, onun orijinal olarak kendileriyle ifade edildiği sözleri nakletmek suretiyle gerçekleştirilir. Bundan, İslâm toplumunun temeli olan bilgi ve fikrî yapının nesilden nesile nakledilmesinin, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in sözleri ve fiileri hakkındaki Hadisleri ezberlemek suretiyle başarıldığı sonucu ortaya çıkar. Hadislerin ikinci derecede ravileri hususunda bile, lafzî doğruluk üzerine büyük önem atfedilecektir. Böylece Arap-İslâm bilgi telâkkisi, bütün İslâm eğitimine rengini verir.

Bu bilgi anlayışının tabiî sonucu, yegane gerçek bilginin, birkaç önemli kişinin bilgisi olduğudur. İslâm toplumu için, esas dînî meseleler hususunda Hz. Muhammed böyle mümtaz kişilerin en sonuncusudur ve bu sebepten İslâm toplumu, hukûkî ve tasavvufî telâkkilerle ilgili çevre alanlardakiler hariç, Kur'an ve Hadislerden sonra gelen hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu, Arap kabile toplumunun statik karekterinin bir yansıması gibi görünüyor. Orada en yüksek hikmet, birinin ecdadı tarafından " yürünen yolu" veya **sünneti** takip etmede idi.

Hz. Muhammed'in, müslüman kimseye yararlı olan en son ve en mükemmel hikmet ifadesini vermiş olarak telâkki edilmesi, münevverlerin İslâmî fikir yapısını, oluşmaya başlayan İslâm imparatorluğunun süratle değişen şartlarına uydurmalarını zorlaştırdı. Gerçekten onlar, kendilerinin değişiklikler yapmadıklarını iddia etmek suretiyle, sadece kendi fonksiyonlarını îfa edebildiler. Bu engele rağmen, münevverler, Hz. Muhammed'in yaşadığı devrin küçük devleti için orijinal olarak tertip edilen fikrî yapıyı, geniş bir imparatorluğun ihtiyaçlarına uydurma gibi harikulâde bir görevi yerine getirdiler. Bu sonuç, Hz. Muhammed'in sözlerini adapte ederek veya uydurarak ve sonra " sahih " Hadisleri zayıflardan ayırmak için böyle sözlerle ilgili bir kritik geliştirerek elde edildi. Yaklaşık 850'ye kadar, bir " sahih " Hadisler külliyatı oluşturulmuş ve tesbit edilmişti ; aslında " sahih " **(sound)**, dokuzuncu yüz

yıl imparatorluğunun şartlarına uygun olan ve esas münevverler grubu tarafından tasvib edilen demekti. Bütün bunların Hz. Muhammed'den geldiği yolundaki uydurma fikir, genellikle kabul edildi ve böylece, İslâmî bilginin değişmez karekteriyle ilgili anlayışın kökleri daha derine götürüldü. Bu noktaya kadar, münevverlerin başarısı etkiliydi, fakat onlar, kendilerinden sonra gelenlerin, İslâmî fikrî yapıyı daha sonraki asırların ihtiyaçlarına uygun hale getirmelerini bile daha da zorlaştırmışlardı. Hz. Muhammed'e atfen yeni sözler icad etmek artık mümkün değildi ; çünkü " sahîh " Hadisler külliyâtı tamamlanmıştı. (Beşerî) Mahâret, fikrî değişiklikler yapmanın yolunu hâlâ bulabilirdi, fakat güçlükler daha büyüktü ve bu yüzden, tatminkâr değişiklikler elde etmede başarılı olunamıyacağı daha muhtemeldi.

Bu Hadisler külliyatı istikrara ulaşırken, yeni ve kompleks hâle getirilen bir unsur, yani Yunan felsefesi ortaya çıktı. Bu, bu kitapta, çeşitli açılardan daha önce tartışılmıştır ; fakat ona şimdi, bilginin mahiyetiyle ilgili yeni bir anlayış olarak, yeni bir perspektiften bakılabilir. Müslümanlar arasında Yunan felsefesine duyulan ilginin bir kısmı, İslâmî doktrini müslüman olmayanlara karşı ve bilhassa halifeliğin felsefî bir eğitim görmüş olan Hıristiyan sakinlerine karşı koruma ihtiyacından doğdu. Böyle kişiler karşısında, Kur'an ve Hadislere dayandırılan deliller faydasızdı ; herşeyden önce, bu kutsal yazıların otoritesini kabul etmenin sebepleri gösterilmeliydi. Bu, çeşitli seviyelerde, savunma amacı güden büyük bir eserin ortaya çıkmasına sebep oldu ; çünkü tartışmalar, her zaman, muarızların kabul veya itiraf etmeye hazır oldukları şeyler üzerine dayandırılmak zorundaydı. Böyle delil göstererek savunan eserlere bağlı olarak yeni bir bilgi anlayışı ortaya çıktı. İnandığı bir doktrin için sebepler gösterebilen kişinin, doktrini sadece kabul eden, fakat onun için hiçbir sebep gösteremeyen bir kişiden daha üstün olduğu açıkça görüldü. Birinci kişi, sonunda, bilen veya mükemmel bilgiye sahip kişi, *yani* **âlim** *oldu* ; (*çoğulu* **ulemâ** *olan* âlim, **ilim**, yani bilgi kökünden bir isim olarak kullanıldı ; o **ulema** olarak ingilizceleştirilir ve bu kitapta " **scholar-jurist** " kelimesiyle karşılanır). Tabi bu yeni bilgi telâkkisine karşı direnme mevcuttu. Bu yeni bilgi anlayışını kapsayan ve **Kelâm** olarak bilinen bu felsefî veya aklî teoloji birçok kelâmcı (**mütekellimûn** : Kelâmcılar, olarak bilinir) ve fakîh tarafından kabul edildi. Esas karşı çıkanlar grubu, sonunda, Ahmed b. Hanbel'in fıkhî mezhebinin taraftarları olan, Hanbeliler haline geldi.

İki asır içinde veya yaklaşık Hadis'in tesbiti ve Gazâlî'nin öğrencilik yılları arasında, İslâm'ın fikrî sistemi kemikleşmişti ve buna paralel olarak, münevverler sınıfı da birtakım bozukluklar içindeydi. Tamamen araştırılmamış olan meseleler hakkında nihâi bir açıklamaya teşebbüs etmek acelecilik olur, fakat sonuca yardım etmiş olabilen faktörler hakkında teklifler yapılabilir :

(a) Biraz önce kaydedildiği gibi, statik bilgi telâkkisi (veya fikrî yapı), münevverlerin fikrî değişiklikleri açıkça gerçekleştirmelerini zorlaştırdı. Halktan bazı grupların, hiçbirşey değişmemiş gibi davranmayı devam ettirmeye ilgi duymaları da ihtimal dahilindedir. Sonunda, bu devirde halifeliğin topraklarını yönetmeye başlayan komutanlar iktidarın gerçekleştirilmesiyle yetindiler ve eğer kitleler Halifeyi hâlâ üstün olarak kabul ederlerse, bunun, iktidarın elde tutulmasını daha kolaylaştıracağını düşünmüş olabilirler. Birgün Halifenin, kaybetmiş olduğu iktidarı tekrar elde etmek için, bu tabyadan çıkabileceği ümidiyle, ihtimal ki, Halife ve taraftarları da eski sistemin bir devamı olmaya devam etmede endişeliydiler.

b) İslâm toplumunun fikrî esasının kapsamındaki bu büyük artış ve buna paralel olarak ona hâkim olmak için gereken zamandaki artış, münevverler sınıfının, daha ziyade kapalı bir korparasyon, bir birlik haline gelmiş bir sınıf olmaları demekti. Camilerde, herhangi bir kimsenin dinleyebileceği dersler hâlâ mevcutmuş gibi görünüyor ; fakat bir münevver olarak, kendisine bir kariyer kazandırmak ve bir kadılık veya müdderisliğe yükselmek isteyen genç bir adam, uzun süre sıkı bir tahsil görmek ve aynı zamanda, en seçkin âlimlerin bazısının da derslerini dinlemek için genişçe seyahat etmek zorundaydı. Böylece münevverler, halk tabakasından olan kimselerden daha çok ayrılmaya ve ayrı bir sınıf olarak, imtiyazlarından dolayı biraz kıskanç olmaya yöneldiler. Aynı zamanda münevverler, kendilerine açık olan birtakım görevlerde ilerlemeyle çok ilgilenmeye, kendilerinin fikrî yeteneklerini, arkadaşlarına gösterebilecekleri ilim dallarını tetkik etmeye ve genellikle dünyevi bir bakış açısına sahip olmaya da meylettiler.

c) Dünyaperestliğe temâyül, hükümdarlar karşısında birsınıf olarak, münevverlerin zaaflarından dolayı daha arttı. Bunun temeli, en azından, hükümdarın baskısına karşı koymaya sadece bir avuç münevverin hazır olduğunun gösterildiği, 833-849 (3) **Mihne** (Soruşturma) sine kadar uzanır. Şiî ve Buveyhî sultanları veya

komutanlar yönetiminde, esasen Sünnî münevverlerin durumu bile fazla cazip değildi. Onların maddî ve dünyevî mükafaatlara karşı artan ilgileri, muhtemelen cemiyette azalan önemlerinin kısmen bir karşılığıdır.

d) Münevverlerin daha büyük "münevverliği " veya daha akademik tavrı, belki kendilerine paralel olan bağımsız bir fak-törden daha çok, yukarıdaki faktörlerin bir yansımasıdır. Önceden görülebilen pratik sonuçların bulunmadığı fikrî gelişme, başka alanlarda hayâl kırıklığına uğrayan münevver için bir teselli yolu olmaktadır. Bu tür bir münevverlik, aynı zamanda, yeni çağdaş tecrübeye başvurarak büyütülmeksizin, daha önceki bir neslin yaşayan tecrübesinden bir ayırma usûlüyle elde edilen kavramlara dayandırıldığı anlamında, skolastik olarak da adlandırılabilir.

Bu dört faktör, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda münevverlere karşı vuku bulan bazı şeyleri ifade ederken, sûfîler veya mutasavvıflar arasında, resmî münevverler sınıfı dışında yeni anlayışlar gelişiyordu. Kesin bir ifadeyle söylenirse, sûfîlerin birçoğu resmî münevver sınıfın mensuplarıydılar ; fakat onlar disiplinlerini, olduğu gibi, özel olarak işlenecek ve resmî müfredata ilave edilmeyecek yeni bir disiplin olarak kabul etmek zorundaydılar. Bu mesele, daha fazla araştırmayı gerektirdiği halde, en azından bu kadarı, kaynaklar tarafından verilen genel intibadır. Yine öyle görünüyor ki, Tasavvufun, eski birşeyin bir değişikliği olarak değil, **yeni** birşey olarak ele alınmak zorunda olması, Hadislerin tesbit edilmiş olmalarından ve değişikliği ortaya koyma güçlüğünden dolayıdır. İslâmî zihin, şeyleri kategorilere ayırmayı ve her kategoriyi tek başına tahlil etmeyi sever ; bu zihin alışkanlığı, İslâm'ın fikrî hayatında, sûfîliğin vukuflarına yer açmak için kullanılmış gibi görünüyor. Tasavvuf, şüphesiz, kelâm, fıkıh ve diğer " İslâm ilimleri " ne paralel olan, ayrı bir disiplin olarak, yeni bir disiplindi - yani eğer insan arzu ederse, onda ihtisas yapabileceği fazladan bir disiplin türüydü. Aslında O, Kur'an ve Hadis üzerine kurulduğunu iddia etti. Maalesef onun konusu, su sızdırmaz bir bölmede muhafaza edilmesi gereken türden değildi ; meselâ onun ahlâkı, fıkhın da ilgi alanı olan, Şeriatın ahlâkî yönlerini, sık sık, aştı. Bu, Gazâlî'nin halletmeye çalıştığı problemlerden biriydi.

2.TOPLUMUN YENİ " FİKRÎ YAPISI "

Gazâlî'nin en büyük eseri " **İhyâü Ulûmi'd-Dîn** " olduğundan, onun bütün mevkiinin bir değerlendirmesini yapmak için, " **İhyâ** " ile neyi kastettiğini bilmek önemlidir. Gazâlî'nin resmî münevverler hakkındaki tenkitlerinden, biz onun, kendi zamanında açıklandığı gibi dînî ilimlerin, bir insanın âhiret mutluluğunu elde etmesine çok az yardımcı oldukları kanatini taşıdığını ve bu mutluluğu insan hayatının gerçek amacı saydığını öğrendik. İlimler, o çağın sıradan bir insanının ihtiyaçlarıyla temas halinde olmayan bir akademik üslûp içerisinde araştırılıyordu. Bu bakımdan, Gazâlî ilimleri bu durumdan kurtarmaya çalışıyordu. Gerçi **İhyâ**'nın ilk kısmında onun yaptığı şey, şeiratın, önemli teferruatıyla kabul edilen emirlerinin, anlamlı bir hayatın, yani onun anladığı gibi, öbür dünya için bir hazırlık hayatının temeli yapılabileceğini göstermektir. Daha önce kaydedildiği gibi, bu genel anlayış, **İhyâ**'dan hemen sonra yazılan çeşitli kitaplarda da daha kısa olarak izah edilir ve hayatının sonuna kadar, Gazâlî'nin bu genel durumu devam ettirdiğini düşünmek için kuvvetli deliller mevcuttur.

Resmî münevver sınıfın taşıdığı fikirler ve uygulamalar sistemini, o çağın ihtiyaçlarıyla ilgili kılmaktan bahsetmek, belirli bir faraziyeyi, yani o çağın ihtiyaçlarının tasavvufî görüşle uygunluk içerisinde değerlendirilmesini gerektirir. Bu, ferdin, hayatta üstün amaç olarak, doğruluğun peşinden koşmasının önemini vurguladı ; çünkü bu şekilde ferd, kendisinin nihâî amacı olan Cennet saadetine erişir. Sûfîlerin kendi örnekleri gücüyle toplumun değiştirilebildiği kadarı hariç, Sûfî görüşte, aynı zamanda, bütün toplumu doğru bir toplum yapacak teşebbüsten kaçınmak zımnen ifade ediliyordu. Vaktiyle, sosyal hayatın bünyesinin çoğu muhkem bir şeriatla tesbit edilip, siyasi hayat ya (Fârisî devlet idaresinin prensiplerini takip eden) müstebit bir Halife ve onun sarayı, ya da kendi yararları peşinde koşan komutanlar tarafından büyük ölçüde tayin edilince, sıradan adamın, önüne konulan bu tür bir dînî amaca sahip olması gerekiyordu. Sûfîlerin yeni anlayışları tamamen bu olduğu halde, dînî gerçeğin resmî taşıyıcılarının başarısızlığı, bunu görmemeleriydi. Bununla beraber, sûfîler resmî münevver sınıfının mensupları olduklarında ve hukuk gibi konularda ders verdiklerinde bile, kendi sûfî görüşlerini ayrı bir bölmede korumuş görünüyorlar. (Tûs'da 1072'de ölen) Kuşeyrî, Şâfiî bir fakih olduğu halde, **Tassavvuf Hakkında Risâle** adlı meşhur eserinde **İhyâ**'nın sadece ikinci yarısının planını korur. Ve ilk yarısındaki meselelerin

tartışmasına yer vermez. Gazâlî'nin, şeriatın ayrıntılarıyla sûfîlerin ferâsetlerini birleştirmesi de eserinin özel bir yönüdür.

Bu yöndeki çabaların bir sonucu olarak Gazâlî, sonu.ıda bir kimsenin içinde bulunabileceği fikrî durumla veya bilme durumuyla ilgili üç mümkün doktrin kabul eder. En aşağısı, bir kimsenin, ebeveyn ve öğretmenler gibi başka kişilerin tesiri üzerine inanç doktrinlerini kabul ettiği safha olan **İman** durumudur. Bu **taklid** veya " başkalarının otoritesini takip etme ", " saf inanç " olarak tanımlanabilir, çünkü insan başkalarına bağlılığının farkında olmayabilir ve inandığı şeye nasıl inanmaya başladığını sormayı düşünmemiş olabilir. (Fıkıhda ve Bâtınî teoride, **taklîdin** şuurlu olduğu diğer örnekler mevcuttur.) İkinci derece, bir insanın inandıkları için deliller gösterebildiği, **bilgi** veya **ilim** derecesidir. Bu, resmî münevver sınıf olan âlimler veya ulemânın derecesidir ve Gazâlî'nin, onları en yüksek dereceye değil, orta dereceye yerleş-tirmesi, onlar hakkındaki tenkitlerine uygundur. Normal açık-lamadaki üçüncü ve en yüksek derecede ise **vukûf** veya yakîn tecrübe **(zevk)** derecesidir ve şüphesiz bu, sûfîlerin yerleştirildiği derecedir (4).

Görünüşe göre, neticede, Gazâlî yakîn tecrübeyi, ancak ı şamalı olarak, rasyonel bilginin üzerine çıkarmıştır. **İhyâ'**da, Gazâlî'nin yakîn tecrübe ve akademik (rasyonel) tetkikin, **aynı** sonuca götüren birbirine paralel hakikat yolları olduklarını ifaue eder göründüğü pasajlar mevcuttur. Bu bakımdan o şöyle yazar : "Kullanma ve yararlanma metodunun bilgisi (yani insanın zaten sahip olduğu bilgiye benzer bilgi), Peygamberlerin durumunda olduğu gibi, bazen tabiî halden doğan kalpteki ilâhî ışık vasıtasıyla gelir ve bazen (ki bu daha olağandır) araştırma ve ilimden gelir " (5). Bu, " tefekkür " hakkındaki otuzdokuzuncu bölümdendir ve yaklaşık **İhya**'nın kırk bölümüne tekâbül eden kırk bölüme ayrılan **Kitâbu'l-Erbâîn,** takriben **İhyâ'**nın bir özeti olduğu halde, bu madden n onda ifade edilmemesinin belki bir anlamı vardır. Diğer taraftan üç seviye -yani îman, bilgi ve yakîn tecrübe-anlayışı **K.el-Erbaîn'**de açık ve kesin olarak ifade edilir (6). Bu sebepten Gazâlî'nin, **İhyâ'**y yazma esnasında bu üç derece telakkisini birbirine yavaşça yaklaştırdığı, fakat bu konuda daha önce açık ve kesin olarak ifade etmiş olduğuna da bağlı kaldığı anlaşılıyor. Şüphesiz bu, onun, önce tamamen anlamamış olduğu şeyleri artık şimdi anladığını hissetmeye başladığı, derinleşen kendi Tasavvufî tecrübelerinin bir yansımasıydı.

Bu üç derece anlayışı, âlimler veya resmî münevverler sınıfı üstünde bir sınıfın bulunduğunu gösterdi. Bu, en azından, üç grup insandan-dünyaperest, dindar ve seçkinlerden-bahseden Ebû Nasr es-Sarrâc (öl. 988)' ın zamanı kadar erken bir dönemdeki sûfîlerin görüşüydü (7) ; bunlar Gazâlî'nin belirttiği üç grubun aynısı olmadığı halde, onlar da sûfîlerin üstünlüğüne işaret ederler. Sûfîlerin üstünlüğü inancının en aşırı bir ifadesi, belli bir zamanda velîlikte yüksek mertebeye ulaşmış bir sûfînin, dünyanın bütün düzenini ayakta tutan bir **kutup** ve **mihver** olduğu, öyle ki, o olmazsa dünyanın helâk edileceği şeklindeki doktrinde görülmektedir (8). Gazâlî, sûfîlerin, âlimler üstünde bir aydınlar sınıfı olarak " resmen " kabul edilmesi gerektiğini savunmadığı halde, - ki böyle bir kabûl ona göre, dünyaperestliğe arzu edilmeyen bir teslimiyet olmuş olurdu- o, onların böyle üstün bir sınıf, yani üstün bir fonksiyonun sahibi olduklarını düşünmek için onlara yeni ve sağlam deliller gösterdi. Onlar, **vukûf** kazandıran yakîn tecrübeye sahiptirler ve onların vukufu toplumun en yüksek fikrî rehberidir.

Bir bakıma, Gazâlî'nin bu üç derecede telâkkisinden, Hz. Muhammed'in zamanından daha sonra, bir hikmet kaynağının ve o çağın koşullarına bir uyum meydana getirmeye müsait, İslâm fikir yapısına ilişkin değişiklikler yapabilme gücünün varlığının kabulü zımnen anlaşılmaktadır. Bununla beraber, bu îmâ edildiği halde, Gazâlî bizzat bu imâ'nın farkında değildi. Bunu açıktan açığa iddia etmek bir yana, O Hz. Muhammed'in cemiyet için üstün bir hikmet kaynağı olduğunu (bilhassa Bâtınîler karşısında) tekrar tekrar ısrarla belirtti. Fakihlerin çoğu, şeriatın o çağdaki durumlara adaptasyonunun, rasyonel prensiplere uygun olarak, fikrî " çabayla " başarılması gerektiğini kabul etti. Bununla berâber, sûfîstik vukûflar, derin bir düzeyde, adaptasyona etki ediyordu ve Gazâlî tam olarak farkında olmasa da, onun bu anlayışı, daha önce vuku bulan değişikliği doğrulamakta ve bizzat kendisi bunu bir sonuca ulaştırmaktaydı.

Bu " karanlık nokta ", Gazâlî'nin kendi yakîn tecrübe görüşünü tam olarak ortaya çıkarmadaki başarısızlık derecesinin bir belirtisidir. Yakîn tecrübenin rasyonel bilgiden üstün oldu-ğunu iddia etmeden önce, onun nasıl terettüd ettiği daha önce kaydedilmiştir. Şüphesiz, modern filozoflar tarafından bilinen ile, **Dalâletten Kurtarıcı** adlı eserde, her zamanki açık üslubu ile, Gazâlî tarafından ifade edilen bu ikisi arasında fark vardır (9). Bu, " hakkında bilgi " (Tanımlama yoluyla bilgi) ile " tanıyarak bilme " (tanıma yoluyla

bilgi) veya " yaşayarak bilme " arasındaki farktır. Onun ifade ettiği gibi, bir kimse sağlığın ve sarhoşluğun ne olduğu hakkında tam ilmî bilgiye sahip olabilir ; fakat bu, sağlam olmak suretiyle sağlık, (ve) sarhoş olmak suretiyle sarhoşluk tecrübesine sahip olma durumundan farklıdır. Bununla beraber, bu ayırım, Tanrı hakkında bilgiye tatbik edildiğinde, birtakım sorular ortaya çıkar. Tanrı hakkında, bir tecrübeye sahip olmaksızın (O'nun hak-kında **insanların söylediğiyle** ilgili bir bilgiden farklı olan) bir bilgi sahibi olmak mümkün müdür ? Bir peygamberin tebliğine inan-mak suretiyle, eğer bir insan peygamber (tarafından idrak edilen gerçeğin) tecrübesine bir dereceye kadar " katılmışsa " , O, Tanrı hakkında bir tecrübeye, bir dereceye kadar, sahip olmamış mıdır ? Yine, " hakkındaki bilgi " (tanımlama yoluyla bilgi) niçin ikinci derecede bir bilgi sayılmalıdır ? Sarhoşluk hakkında bilgisi olan bir adam, sarhoş adamdan daha üstün değil midir ? Duyum (idrak) un mahiyeti hakkında ilmî (veya felsefî) bir bilgisi olan adam, ne yapıyor olduğunu bilmeksizin, eşyayı idrak eden adamdan daha üstün değil midir ? Yukarıda ifade edildiği gibi, Gazâlî,başka ne kadar sorunun ortaya çıkarıldığının farkına varmaksızın, kendi tecrübelerini genelleştirmiş görünüyor.

Meselâ, " yakîn tecrübe " yi " bigi " den üstün sayarken , Gazâlî, " yakîn tecrübe " ye sahip olan kimselerin zaten büyük ölçüde bir " bilgi " ye sahip olduklarını önceden farzediyor görünüyor. Bizzat Gazâlî' ve önceki çağın birçok önder sûfîlerinin yapmış olduğu gibi, sûfîler, âlimler sınıfından gelinceye kadar bu böyle oldu Bununla beraber, duyduğumuz bozulmuş sûfîler kalabalığı arasında (10), az yüksek öğrenimin ve hatta Gazâlî'nin, "İman " vasıtasıyla, sıradan kimselerin kabul etmelerini beklediğinden çok daha yüzeysel bir malumatın bulunduğu muhtemel görünüyor. Gazâlî, tahsil görmemiş bir sûfînin " yakîn tecrübesini " bir fakîhin bilgisinden üstün sayar mıydı ? Son asırlarda, nasıl çılgın mutaassıp ifratçıların bulunduğuna dikkat eden bizler, bu konuda tereddüt ederdik. Gazâlî'nin, Bağdâdî (öl. 1037)'nin **" el-Fark Beyne'l -Fırak "** ına göz atma ihtimali vardı ; fakat aşırı mezhep taraftarlarının iddialarını, Mutasavvıfların vecd'leriyle aynı seviyeye yerleştirmek onun aklına gelmemiş olabilir. Buna rağmen burada gerçek bir problem mevcuttur. Tecrübenin dış şeklini ilgilendirdirdiği kadarıyla (yani bağımsız bir gözlemcinin görebildiği kadarıyla) sûfî velînin vukufunun, kararsız hayalcinin hayallerinden daha gerçek olduğunu gösterecek birşey mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle, " yakîn tecrübe " rasyonel (veya kelâmî) bir kritiği gerektirir.

Gazâlî'nin bu problemi ele alışındaki başarısızlığı, onun, toplum hayatında Şeriatın fonksiyonunu takdîr etmedeki başarısızlığıyla bağlantılıdır. Şüphesiz, Gazâlî şeriatın icrasının, sûfî hayatın esası olması gerektiği üzerinde ısrar ederken, onu takdîr etmişti. Sûfîlere ait vukuf, şeriatın emirlerine daha derin bir anlam kazandırdığı ve onların icrasına canlılık kazandırması gereken derûnî rûhu gösterdiği halde, Gazâlî, bizzat onun bu emirlerin kaynağı olmadığını henüz tamamen idrak etmemiştir. Hatta bir bakıma onlar, sûfîlerin ahlâkî öğretilerinden bile öncedirler. İşte bu öncelik yüzünden, bu emirler, haklı olarak bağımsız bir disiplinin (yani âlimlerin "ilmi " nin veya " bilgisi " nin) konusudurlar. Bu, aslında, sıradan bir kimsenin " İman " vasıtasıyla biraz âşina olması gerektiği ve hakkında, âlimin daha tam, daha kesin ve daha sistematik " bilgiye " sahip olduğu, toplumun sosyal yapısının dış şekliyle ilgilidir. Âlimin bilgisiyle sıradan bir kimsenin " inancı " arasındaki ilişki, sûfinin "yakîn tecrübesi" ile, âlimin " bilgisi " arasındaki ilişki gibi değildir ; o, farklı bir tür ilişkidir. Gazâlî'nin çoğu düşüncesi toplumcu olduğu halde, " yakîn tecrübe " anlayışı daha önceki tasavvufun ferdiyetçi düşüncesi tarafından hâlâ büyük ölçüde etki altına alındığı için, belki Gazâlî burada bu problemi kavramayı başaramadı. Aslında onun düşünmeyi başaramadığı şey, mistik tecrübenin nasıl olması ve sabit bir sosyal yapısı olan toplumun hayatıyla nasıl ilgili kalması gerektiğidir.

Özetleyecek olursak : Gazâlî, İslâmî hayatta vukubulmakta olan değişikliklere ifade kazandırmaya çalışıyordu. Şeriata göre yaşanan bir hayatın, sûfî hayatın zorunlu esası olduğunu (**İhyâ**'nın ilk yarısındaki gibi) ısrarla belirtirken, o, bir adaptasyon sürecini sonuca doğru götürüyordu. " Yakîn tecrübe " anlayışıyla, o, bilhassa, Hadisin, yaklaşık 850'de tesbitinden sonra, İslâm dünyasında ortaya çıkan ve daha sonraki adaptasyon sürecinin kaynağı olan yeni sûfî faktörü ayırmıştı ; fakat bu faktör hakkındaki nazari açıklamasında başarılı olmamış ve onu kontrol etme ihtiyacını kavramamıştır.

VIII
BAŞARI

Gazâlî'nin başarısını takdir etmek hiç de kolay bir mesele değildir. Onun, şüphesiz daha sonraki asırlarda önemli etkisi olmuştur, fakat âlimler onun ölümü ve Avrupâî etkinin başlangıçları arasındaki yüzyıllara az önem vermişlerdir. Bu bakımdan, burada söylenilecek olan şey, onun başarısı hakkında bir deneme kabilinden ve geçici tahminden daha fazla bir şey olamaz. Bu, birkaç meşhur eserin mütalaasına ve açık bazı tarihsel gerçeklere dayandırılır, fakat çeşitli devirler daha tam olarak araştırıldığında, bu görüşlerin tashihi gerekebilir.

1. FELSEFE VE KELÂM ARASINDAKİ GERGİNLİK

Kelâm ve felsefe arasında Gazâlî'nin tecrübe ettiği gerginliğin, kısmen farklı insanlar grubu arasındaki rekâbet olduğu daha önceki bir bölümde görüldü ; bununla beraber bu rekabetin gerisinde akıl ve vahiy arasındaki, mantıksal bilgi ve sezgisel bilgi arasındaki, ilişki meselesi vardı. Felsefenin baştan sona bir tetkikini yapmak suretiyle, Gazâlî, kasten kendisini onunla daha tam olarak karşı karşıya getirerek bu gerginliği halletmeyi araştırıyordu. Diğer kelâmcılar, yabancı ve tehlikeli bir şey olarak gördükleri için ona yaklaşmadıkları veya onu anlamaksızın ona hücum etmeye çalıştıkları halde, Gazâlî ondaki kuvvet ve gerçeklik unsurlarını ortaya çıkarmak ve bunların, Sunnî İslâm'ın hizmetinde kullanılabilip kullanılamayacağını anlamak için, onun baştan sona bir tetkikini yaptı. Bununla beraber, Gazâlî ona açık düşüncelilikle, yani Yenieflatuncu felsefenin gerçekliği hakkında ikna edildiği takdirde, bu felsefe için, kendisinin Eş'arî kelâmını terketmeye hazır olarak yaklaştığı için, o, ancak bu gibi unsurları değerlendirebildi. Onun bu faaliyetinin sonucu önemliydi ve hem olumlu, hem de olumsuz bir yönü vardı.

Olumsuz yönüyle, " saf felsefî " hareketin zayıflaması anlaşılmalıdır. Bunun, Gazâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinin sonucu olarak kabul edilebileceği düşünülebilirdi ; fakat bu, daha derin araştırma olmaksızın düşünülmemesi gereken hususlardan biridir. Mısır'dan Amuderya nehrinin ötesine kadar, İslâm'ın esas yayıldığı alanlarda, felsefede İbn Sina'dan sonra büyük bir ismin bu-

lunmadığı kesindir ; fakat İbn Sina 1037'de öldü ; o halde Gazâlî'nin saf felsefeye hücumundan önce onun zaten bir gerileme içinde olması mümkündür. Onun hücum ettiği felsefe, İsmâilîler veya Bâtınîler tarafından geliştirilen herhangi bir felsefeyle bir tutulmaması gerektiği halde, daha önce kendilerinin filozof olduklarını iddia eden kişilerin şimdi İsmâilîliğe dönmüş olmaları pekâlâ mümkündür. Felsefe, İslâm dünyasının batısında, tahsil edilmeye devam etti ve Gazâlî'nin hücumlarına cevap veren İbn Tufeyl ve İbn Rüşd (Averroes) gibi önemli filozoflar ortaya çıktı. Onların cevaplarının ne ölçüde etkili olduğunun burada tesbitine gerek yoktur. Sonunda felsefe, özünden bazı şeyleri Avrupa'ya verdikten sonra, İslâm dünya-sının batısında da zayıfladı ; fakat bu zayıflama, kelâmî hücum-lardan daha çok, Hıristiyan İspanya'nın yeniden canlanmasını müteakiben İslâm kültürünün genel zayıflamasından dolayıdır. Gazâlî'nin, **Tahâfüt'** üne bir başlangıç olarak yazdığı, Yenieflâtuncu görüşlerin izahından dolayı, Ortaçağ Avrupası'nda en iyi tanınan kişi olduğu keyfiyetinde gerçekten biraz alaylı bir kinaye mevcuttur.

Eğer böylece, felsefenin çökmesine Gazâlî'nin hücumlarının ne ölçüde katkıda bulunduğunu söylemek imkansız ise, onun çalışmasının olumlu yönlerinin başarısı hakkında, yani felsefenin bölümlerinin İslâm kelâmına sokulması hakkında hiç bir şüphe mevcut değildir. Bu zamandan itibaren (rasyonel tartışmayı reddeden kimselerden, bilhassa Hanbelîler'den ayrı olarak) kelâmcılar kıyas mantığını ve çeşitli Yunan metafizik kavramlarını kullandılar. Hatta daha sonraki Hanbelîler'den bazıları, kıyas mantığını reddetmek için, kendilerinin onu tahsil etmeye zorlandığını bile hissettiler (1). Neticede, kelâmî risâleler mantık ve metafizik hakkında geniş giriş bölümlerine yer vermeye başladılar ve - işin daha ilginç yanı da - sonunda mantıkla ilgili kitaplar filozoflar tarafından değil, kelâmcılar tarafından yazılır oldu. Bütün bunlarda, Gazâlî öncüydü. Bu yol, Gazâlî için, hocası Cüveynî gibi diğer kişiler tarafından hazırlanmış olabilir. Bu yönde bir hareketin tam zamanı gelmiş olabilir. Bununla beraber, Gazâlî, şayet gerginlik halledilecekse, yapılması gerekli olan şeyi, yani felsefe ve kelâmın birlikte tetkikini tek başına ortaya koydu ve muhafazakâr hoşnutsuzluk ve tenkidin saldırısına katlandı. Gazâlî, bundaki zekâlılık ve cesaretinden dolayı en tam payeye layıktır.

Böylece, kelâmı felsefeleştirmek sûretiyle, kelâmın kemikleşmesine veya katılaşmasına yardımcı olmuş olması, belki Gazâ-

lî'ye karşı bir itham olarak ortaya konulabilir (2). Kelâmın zayıflatıldığı açıkça ortadadır. Bu zayıflatmanın felsefî unsurun gelişmesiyle birlikte olduğu da hemen hemen yine bunun kadar açıktır. Bununla beraber, yine bu, daha derin araştırmayı gerektiren bir husustur. Bizzat felsefenin zayıflatan bir âmil olduğunu düşünmenin hiçbir haklılığı yoktur. Güçlüğün kaynağı, felsefeyle meşgul olan kimselerde bulunmalıdır. Şimdi bunlar, Gazâlî'nin, dünyaperestliklerini tenkit ettiği aynı dînî münevverler sınıfıdır. Bu bakımdan, zayıflatmanın sebebinin aranacağı ilk yer, bu sınıfın tavırları arasında olacaktır. Belki onlar, kendilerini, fıkhî işler arasındaki " farklılıklar " ın aşırı derecede tetkikine sevkeden aynı sebepler tarafından felsefe yapmada da aşırılığa sevkedildiler. Bu tetkik şeklinin gayretli tenkitçisi olan Gazâlî, benzer bir kusurun daha sonra gelişmesi için materyal elde etmeye katkıda bulunsa bile, ondan sorumlu tutulamaz.

2. BÂTINÎLER'İN MEYDAN OKUMASI

Gazâlî otobiyoğrafisinde Bâtınî görüşleri yalanlamasına biraz önem verdiği halde, onun yazı faaliyetinin bu tarafı belki ona göre ikinci derecede bir meseleydi. Bâtınîlikle ilgili tetkiki, İslâmî hayatın çeşitli yönleri hakkında ona bazı şeyler öğretti ve (Hz. Muhammed'in, toplumun vahyedilmiş lideri olduğu yolundaki ısrarında olduğu gibi) açık ve kesin doktrinsel ifadelerine bazı parlaklıklar kazandırdı ; fakat felsefeyle ilgili tetkikinin gerektirdiği gibi, bu, aynı kişisel sorumluluk ve sıkıntıyı gerektirmedi ; çünkü onun, Bâtinî olmak için herhangi bir şekilde bir eğilimi bulunduğuna dair hiçbir belirti mevcut değildir.

Onun Bâtınîlik üzerine hücumlarının, bu hareketin zayıflamasına ve mağlûbiyetine önemli bir katkısının bulunup bulunmadığını tesbit etmek zordur. Öyle görünüyor ki, genellikle bu zayıflama, birçok diğer faktörler yüzünden, yani Mısır'daki Fâtımîler'den gelen desteği azaltma ve onların Mısır'da, Abbâsî halifesini kabul eden memleketlerdekinden dikkate değer ölçüde farklı bir durum ihdas etmeyi başaramamaları, ve bu hareketin dağlık yerlerde yaşayanlar ve nüfusun nisbeten diğer aslî unsurları tarafından kontrol altına alınması ve bunu takiben şehirli kitlelerin vazgeçmesi vasıtasıyle, ve belki de Selçuklular'ın sağlam yönetimi altındaki hoşnutluğun artması yüzündendir. Bu hareketin 1092'de Vezir Nizâmü'l-Mülk hakkında suikaste teşebbüs etme keyfiyeti, başarısızlığı hakkında şüphe eden bir kişinin ümitsizliğine delalet edebilir. Eğer

o böyleyse, o halde Bâtınî hareket, Gazâlî onun hakkında yazmadan önce zayıflıyordu. Herhalükârda, sözkonusu olanlar gibi polemik yazıların genel fonksiyonu, hasmının budalalığını ortaya koymak değildir ; bilakis daha ziyade birinin kendi tarafındaki kararsızların onun tarafına gitmesine engel olmaktır. Gazâlî'nin kitapları, kendilerine ve kendilerinin, Abbasîler'in ve Selçuklular'ın desteklerine sebep olmalarına güven kazandırdığı kadarıyla, zorbalara karşı hükümetin çabalarının bir bölümü, gerçekten lüzumlu bir bölümü ve böylece de Sünnî İslâm'ın savunmasının gerekli bir bölümüydü.

3. " İSLÂMÎ İLİMLER " VE TASAVVUF ARASINDAKİ GERGİNLİK

Kendisini felsefe ve kelâm arasındaki gerginliğe maruz bırakırken, Gazâlî'nin İslâm için îfa ettiği hizmet gerçekten büyük olduğundan (genellikle inanıldığına göre) onun kendisini, isteyerek, Tasavvufî hareket ve tesis edilmiş " İslâmî ilimler " arasındaki gerginliğe de terk ederek başardığı şeyle bu hizmet daha da öteye götürülmüştür. Bu mesele üzerindeki bu genel- ve belki haklı- anlayışa rağmen, burada Gazâlî'nin başarısının kesin olarak yerini belirtmek zordur. Tasavvufî hareket ve resmî (kamu görevlisi olan) münevverler arasında şüphesiz gerginlik mevcuttu ; fakat aynı zamanda resmî münevver sınıfın birkaç mensubu bizzat sûfî idi. Ya-kından tetkik edildiğinde, sûfîler üzerine yapılan hücumların bazısının da, **kelâmî** doktrinlerdeki araştırmalarının bazısı din-dışı olan tenkitçinin inancından dolayı olduğu görülür. Bunlar, meselenin karışıklığının belirtileridirler ; fakat önemli gerginliğin bulunduğundan şüphe edilemez. Bu gerginliği akademik uzlet içerisinde tetkik etmek suretiyle - felsefe ile ilgili gerginliğe kendisini vermiş olduğu gibi, Gazâlî , aynı şekilde onunla da uğraşmayı arzu etmişti. Fakat o, sonunda, Tasavvufun bir yaşama meselesi olduğunu ve bir hayat tarzı olarak onu bizzat uygulamaksızın onun hakkında tam bir anlayışa ulaşamıyacağını anladı. Böylece o cesaretle, müdderisliğinden ayrılma kararını verdi.

O, halde, önce onun yaptığının ve yazdığının tasavvufî hareket üzerindeki etkisini inceleyelim. Daha önce görülmüş olduğu gibi, **İhyâ** 'nın en ayırıcı özelliği, Tasavvufî hayatın temelinin, dış faaliyet şekillerinin yazılı metinlerde belirtildiği ve " İslâmî ilimler " de sistemleştirildiği gibi, yerine getirilmesi olduğunu ısrarla belirtmesidir. Hem bir fakîh, hem de bir sûfî olan Kuşeyrî (öl. 1072) gibi bir adamın kendi dış faaliyetlerini îfâda ihmalkâr olduğunu

farz edemediğimiz halde, ona ve ona benzer birçoklarına, muhtemelen bu faaliyetlerin îfâsında fazla bir şey var görünmedi ; diğer sûfîler bu hususlardan tamamen kaçındılar. Gazâlî, bu dış faaliyetlerin îfâsı hakkında şüphe duyan kişiler için, onların bir hususa sahip olduklarını kuvvetlice ileri sürer ve o, o hususun ne olduğunu etraflıca gösterir. Böylece o, tasavvufî hayat tarzının, esas İslâmî faaliyetlerin îfâsının bir alternatifi olmadığını, bilâkis onların tamamlayıcısı veya mükemmelliği olduğunu ve bu sebepten, onun, bunların yerine getirilmelerini önceden şart kıldığını açıklığa kavuşturdu. Bu davranışın Gazâlî tarafından ifade edilmesinin, Tasavvufî hareket üzerinde çeşitli etkilere sahip olduğunu farz etmek haklı görünüyor. Ahlâkî kayıtsızlık içerisinde bulunan kesimler, vaz' edilmiş faaliyetleri ihmal ederken, kendilerinin haklı olup olmadıklarını daha ciddi olarak düşünmek zorundaydılar. Bu faaliyetlere şevksiz olarak riayet eden kimseler, sonunda onların önemini daha mükemmel olarak kavrayacaklardı. Standard faaliyetlere riayet etme zorunluluğunun farkında oldukları için, tasavvufî hayat tarzını benimsemede tereddüt eden kimseler, sûfîliği uygulamanın, (tasavvufta) Şeriat'ın buyruklarına uymanın dışarıda tutulması bir yana onları önceden şart kıldığını idrak edeceklerdi. Bilhassa bu son husus, tasavvufî hareketin gelişmesine sebep olmuş olmalıdır. Aynı zamanda o, İslâm toplumunun hayatında daha mükemmel olarak tamamlandı.

Onikinci yüzyıl, bir din olarak İslâm'ın en karekteristik özelliklerinden birinin ilk olarak ortaya çıkışına şahit oldu ki, bu, derviş veya tasavvuf tarikatlarıdır ve onların ortaya çıkışından Gazâlî nereye kadar sorumludur, sorusu sorulmalıdır. Bu tarikatlar, mânevi eğitim ve disiplin için ve mensuplarının dayanışması için kardeşlik teşekkülleri olarak tanımlanabilir ve bir ölçüde Hıris-yanlığın manastır düzenine benzer. Zaman bakımından ilk ortaya çıkanın, 1166'da ölen Abdü'l -Kâdir el-Cîlânî tarafından kurulan **Kâdiriyye** olduğu genellikle kabul edilir. Tarikat kurma hareketi zamanla hızlandı ve bu tarikatların birçoğunun kısmen bağımsız birkaç kolu bulunduğu halde, modern bir liste yapılırsa, hemen hemen ikiyüz tarîkat adı sayılabilir (3). Yirminci yüzyılın başında, daha aşağı tabakadaki müslümanların büyük bir kısmı, tarîkatların tam üyesi olmadıkları halde, onlar tarîkatlara bağlandılar ve çok sade Kur'ânî ibadette eksik olan şey, onlara tarîkatın " **zikr** " inde verildiği görüldü ; **zikr**, esas ibadetlerden daha hissî, derin hisleri tahrîk etmeye daha uygun ve bu küçük grubun sade atmosferinden

dolayı, bazı hallerde, belki çok daha cazip olan bir ibadet veya dînî uygulama şekliydi. İmdi, muhtemel göründüğü gibi, Gazâlî tasavvufî hareketin daha hızlı gelişmesine yardım ettiyse ve onu sıradan bir kişinin erişebileceği birşey haline getirdiyse, Gazâlî tarîkatların ortaya çıkışının esas sebeplerinden biri olarak kabul edilmeyebilir mi?

Bu soru tek bir kelimeyle cevaplandırılamaz. Tarîkatların ibadetinin, esas ibadetlerin tamamlayıcısı olmaktan çok, ne ölçüde onların bir alternatifi olduğu araştırılmamıştır ; uygulamada o bazen bir alternatif haline gelmişti. Ve bu, Gazâlî'nin hareket etmekte olduğu istikâmetin zıddıdır. Kezâ, tarîkatların ortaya çıkışı tam bir yenilik değildi. Mânevî disiplinden ve 800 (yılı) öncesine kadar geriye giden müşterek bir hayattan edinilen tecrübeler mevcuttu (4) ; bizzat Gazâlî Tûs'ta sûfî veya yarı-sûfî bir müessese kurmuştu. Tarîkatları ayırd eden şey, daha büyük sistemleştirme ve daha büyük devamlılıktı. O halde olsa olsa Gazâlî'nin, içinden tarîkatların doğduğu ruhsal hareketin baş temsilcilerinden biri olduğu kabul edilebilir ; fakat ona özel bir sorumluluk atfetmeyi haklı çıkaracak hiçbir delil şimdiye kadar mevcut olmamıştır.

Sonra, Gazâlî'nin " İslâmî ilimler " ve onların taşıyıcıları, yani resmî münevverler üzerindeki etkisi düşünülmelidir. İlk bakışta bu etkinin küçük olduğu görülebilir. Âlimler, bir sınıf olarak var olmaya devam ettiler ve onların dünyaperestliği terk ettiklerine dair hiçbir delil mevcut değildir. Sûfistik öğreti " İslâmî ilimler " arasına dahil edilmedi. Gazâlî'nin, akıl alanı üstündeki " doğrudan tecrübe " alanıyla ilgili spekülâsyonlarına hiç dikkat edilmedi. Bu hususlarda o, başarısızmış gibi görünebilir. Yine de, diğer yönden, söyleyecek birşeyler mevcuttur. Onun örneği, bazı münevverlere daha az dünyevî olmayı telkin etmiş olmalıdır ; zaman zaman, gerçek islâh etme gayretine rastlanılır. Münevver sınıftaki sûfî olmayan kimseler Tasavvuf hakkında daha toleranslı oldular. Belki, bir süre, " İslâmî İlimler " in öğretilmesi daha az akademik hale geldi. Bunlar, haklarındaki ilk intibaların, daha sonraki araştırmalar tarafından değiştirilmeye maruz kaldığı meselelerdir, ama onlar, Gazâlî'nin, münevverler üzerinde etkisiz olmadığını, geçici olarak, ifade ederler.

Neticede, bir bütün olarak, İslâm toplumunun hayatına Gazâlî'nin ne ölçüde etki ettiği sorusu mevcuttur. O, ortaya muntazam bir teori koymadığı ve resmî münevver sınıfını islâh etmediği halde,

geniş bir etkiye sahipmiş gibi görünüyor. Tasavvuf ve " İslâmî ilimler" arasındaki gerginliği büyük ölçüde gidermek suretiyle, o, cemiyeti, bizzat içinde bulunduğu duruma uygun olan, değiştirilmiş bir fikrî yapıya kabul etmeye daha çok yaklaştırdı. Bu değiştirilmiş fikrî yapı, açık olmaktan çok, onun düşüncesinden zımnen anlaşıldı. O, bir cemiyetin hayatında dinin fonksiyonu ile ilgili yeni bir anlayıştı. İlk günlerde olduğu ve bazı dînî münevverlerin onun yine olabileceğini umduğu gibi, din artık devlet adamlarının daha geniş kapsamlı siyâsî kararlarında onların rehberi olmak zorunda değildi (5). Bunun yerine, din, sosyal ilişkilerinde ferdin hayatının mânevî yönü olmak zorundaydı. Gazâlî, sadece siyasi kararların değil, fakat sosyal hayatın bütün dış şekillerinin de bir kimsenin kontrol etme gücü ötesinde olduğunu farzetmiş görünüyor. Sosyal şekillerin bu sabitliği, şüphesiz, Gazâlî'nin zamanından iki asır kadar önce Hadislerin tesbit edilmesinin sonucuydu. Yaklaşık 850'ye kadar, genellikle, müslümanların dînî emellerinin, cemiyetin İslâmlaştırılmasına doğru yöneltilmiş olduğu söylenebilir. Dışta bu başarıldığında, dînî emeller için yeni bir hedef olarak daha mükemmel ahlâk güzelliğine ulaşılması ortaya çıktı. Gazâlî burada bir yenilikçi değildi ; çünkü birçok sıradan kimse zaten bu yönde idi ; fakat o, böyle kimselere, emellerinin sağlam olduğunu düşünmeleri için fikrî temel kazandırdı.

Gazâlî, kendisinin altıncı İslâmî asrın din " yenileyici " si olarak adlandırıldığını düşündü ve daha sonraki birçok, belki pek çok, müslüman, onun gerçekten o çağın " yenileyici " si (müceddidi) olduğunu düşünmüştür. Hatta bazısı, ondan, Hz. Muhammed'den sonra en büyük müslüman olarak söz etmiştir. Başarısı gözden geçirilirken, onun bir sistemleştiriciden çok, peygamberımsi bir kişi olduğu açıklığa kavuşur. Buna rağmen o, sadece peygamber görevini yerine getiren bir kişi değildir ; fakat en iyisi onu peygamber kabîlinden bir aydın olarak tanımlamaktır. O, arkadaşlarına zamanının en yüksek düşüncesiyle hitap etti. Herşeyden önce, o, dinin ferdiyetçi yönünü, fikren hatırı sayılır hale getirdi. Batılı âlimlerin bir hastalık haline gelen ferdiyetçiliğine cazip gelen ve Gazâlî'ye aşırı övgü kazandıran şey, belki onun ferdiyetçi görüşe önem vermesidir. Fakat Gazâlî tam bir ferdiyetçi olmaktan uzaktı. Teorisini yaparken o, bazen dinin toplumculuğunu açıkça gözönünde bulundurmayı başaramaz ; fakat o, onu herzaman önceden kabul eder ve uygulamasında ferdiyetçilik ve toplumculuğun gerçek bir kaynaşmasını ortaya koyar. Bu, onun şöhretinin ve İslâmı " yenileme " deki başarısının bir bölümüdür.

Gazâlî'nin hayatının evveliyatında, sıradan kimselerin -aydın liderlerinin başarısızlığına ve bozukluğuna rağmen - kalplerinde çok gerçek bir dindarlığın var olmaya devam ettiğini görürüz. Gazâlî'nin kendi hayatında biz, büyük dinlerde sık sık fakat önceden bilinemiyecek şekilde vuku bulan, yeniden-canlanma veya reformların tek bir insanın kalbinden nasıl kaynaklandığını görürüz.

EK

GAZÂLÎ VEYA GAZZÂLÎ

Bu büyük. kelâmcının **nisbet**inin imlası âlimler arasında asırlardır bir münakaşa meselesi olmuştur ; şimdi bu mesele hakkında muhtemel bir sonuçtan daha fazlasına ulaşabilmemiz ihtimal dışıdır. Buna rağmen materyale bir kez daha göz atmak yararlı olur (1).

Standard görüş adı verilebilen görüş -ki İbn Hallikân bundan meşhûr olarak söz eder - e göre, bu **nisbet**, bir " yün eğiricisi " veya bir " eğirilmiş iplik satıcısı " anlamına gelen **gazzâl**'dan türetilmiştir. Bu türetmeyi desteklemek için, bir mesleği gösteren böyle bir kelimeden bir " **nisbet** türetme âdeti"nin Curcân ve Hârizm'de yaygın olduğu kaydedilir. Subkî gibi daha sonraki bir yazar, bu Kelâmcı'nın babasının, eğirdiği yünleri küçük dükkanında satan, bir yün eğiricisi olduğunu ilave eder.

Alternatif görüş ise, doğru imlanın **Gazâlî** olduğu ve bunun, Tûs yakınında bir köy olan **Gazâla**'dan türetildiğidir. Bu, en ilk kaynakta, yani kelâmcı'dan ancak yarım asır sonra ölen Sam'ânî'de bulunur. Ne yazık ki, orada **nisbet**in müzakeresi dışında, bu köyden bahsedilmediği görülür. Şüphesiz bu keyfiyet, daha sonra bu meselenin, âlimleri şaşırtmasına sebep olmuştur. Lügatçi bir kafaya sahip olan Ibn el-Esîr, **Gazzâlî** imlasını savunan ilk kişi gibi görünüyor. Ondördüncü yüzyıl ortalarında bu meseleyle yoğun bir biçimde ilgilenildi. Gazâlî ile ilgili özel bir araştırma yapmış ve onun yazılarındaki daha az alışılmış olan kelimelerle ilgili bir lügat hazırlamış olan Feyyûmî, (bu Kelâmcı'nın kızı vasıtasıyla) sekizinci nesilden olan birinin kendisine, bu **nisbet**in köyden türetilen **Gazâlî** olmasının, bir aile geleneği olduğunu söylediğini iddia etti. Yaklaşık aynı zamanda, allâme es-Safadî, bu hususu naklettiği gibi, ayrıca **Gazâlî** şeklinin bizzat kelâmcının kendisi tarafından kullanıldığını söyledi. Subkî (öl. 1379) bu meseleyi doğrudan doğruya tartışmaz, fakat bu görüşlere, bu kelâmcının babasının bir yün eğirip satıcısı olduğu yolundaki kendi iddiasıyla karşı çıkar. Bu **nisbet**le ilgili problemin devam ettiği, Seyyid el-Murtaza'nın, onun, müennes isim **Gazâla**'dan türeme ihtimalinden sözetmesiyle gösterilir.

İnandığımın, en muhtemel sonuç olduğunu ortaya koymadan önce, usûl-dışı açıklanabilecek bazı küçük noktalar mevcuttur. İlk

olarak, bu kelâmcının babasının bir yün eğirip satıcısı **(gazzâl)** olduğu doğru olsa bile, o, bu **nisbeti** açıklamaz ; çünkü o, daha önceki bir kelâmcıya da, yani onun amcasına veya büyük amcasına da isnad edildi (2) ; bu meslek, şüphesiz ailede miras olarak intikal eden bir meslek olabilir. İkinci olarak, Curcân ve Hârizim'de, bu m·sleğe ait bir isimden türetilen bir **nisbet**in kullanılışı, nisbeten onlara yakın olduğu halde, bu bölgelerin herikisinde de bulunmayan Tûs'taki böyle bir âdet için sadece zayıf bir destektir. Üçüncü ol..rak, bir **Gazâla** köyünden bahsedilmemesi, aslında kesin değildir ; çünkü o küçük ve önemsiz veya gözden kaçmış olabilir ; Yâkut'un **Mu'cemu'l-Buldân**'ında, Tûs'un Taberan bölgesindeki Huvâr köyünden bahsedilmediği halde, -ki bu, Gazâlî'nin hocalarından birinin köyüdür - bu bölgedeki diğer birkaç köyden bahsedilir (3). Dördüncü olarak, aşağı soyluluğu îmâ eden bir isimden kaçınmanın (Brockelmann tarafından bahsedilen (4) sebebi, birkaç mümkün sebepten sadece biridir ; zâhidliğe meyli olan âlimler, bu büyük ke'âmcı-mutasavvıfın ailesinin fakirliğini gösteren şekli tercih edebilirler (5). Bundan başka, bilhassa Bağdat'tan ayrılışından ve bir dereceye kadar gönüllü bir fakirliği kabul etmesinden sonra, ke'âmcının bizzat kendi soyundan utanmış olacağı ihtimal dışıdır ; halbuki onun sadece kız evlatları olduğu için, torunları bu ismi taşımadı. Beşinci olarak, **Gazzâlî** şekline sahip olan veya kullanan İran şairlerinin veya diğer kişilerin bulunması, onun, bu kelâmcının telaffuz ediliş şekli olduğunu kesinleştirmez (6).

Bu küçük noktaların halledilmesiyle birlikte, " **Gazâlî** " nin daha muhtemel şekil olduğunu iddia etme yolu açıktır. Bu iddia, " okunması zor olanın orijinalliğine hükmetme " prensibiyle bir analojiye dayandırılır. **Gazzâl**'dan türeme o kadar açıkken, niçin diğeri ileri sürülmüş olmalıdır ? Aslında bunun için sebepler ileri sürülebilir, fakat onların hepsi kesinlikten uzaktır. Diğer taraftan, en eski kaynağın ifade ettiği gibi, eğer biz orijinal şeklin **Gazâlî** olduğunu farzedersek, bunu şüpheli ve ihtimal dışı bulan âlimlerin, onu **Gazzâlî**'ye değiştirdikleri anlaşılabilir. **Gazâlî** şeklinin daha muhtemel olarak kabulü, (adını bir kadının isminden alması daha az muhtemel olan) **Gazâla** köyünden türemenin kabulünü gerektirmez ; bu, Sam'ânî'nin sadece temelsiz bir tahmini olabilir ; aynı zamanda bizim bilgimiz, bu isimde bir köyün varlığının imkansız olarak bertaraf edilemeyeceği kadar zayıftır. Bu bakımdan, çok şey zorunlu olarak kapalı kaldığı halde, sonuç, " **Gazâlî**" nin lehinde üstün bir ihtimalin mevcut olduğudur.

NOTLAR,
KRONOLJİK TABLO,
BİBLİYOGRAFYA
VE İNDEKS

NOTLAR

I

I. Londra 1961 ; notlarda **Integration** olarak atıfta bulunuldu.

2. Münevver sınıfın karmaşıklığı, F. Znaniecki'nin **The Social Rôle of the Men of Knowledge** (1940) adlı eserinde gösterilir.

II

1. Krş. **Integration** ve aynı zamanda "The Conception of the Charismatic Community in Islam ", **Numen**, VII. 77-90.

2. Krş. E.G. Browne, **Literary History of Persia**, Cambridge, 1928, i. 365 vd.

3. H.F. Amedroz ve D.S. Margoliouth, **The Eclipse of the Abbasid Caliphate**, Oxford, 1921, i. 352 (iv. 396)'da Miskeveyh.

4. Krş. B. Spüler, **Iran in früh - islamischer Zeit** , Wiesbaden, 1952,129.

5. Krş. **Muhammed at Mecca,** Oxford, 1953 ; keza **Integration**'un başlangıç bölümleri.

6. Krş. **Integration,** 102.

7. Krş. N. Daniel , **Islam and the West : the Making of an Image,** Edinburgh, 1960.

8. Bkz. aşağıda bölüm VI.

9. Fakat ilk devirde İranlıların Şiî doktrinlerle bir tutulması abartılmamalıdır ; bu ayniyet ancak on altıncı yüz yıldan itibaren bitmiştir.

10. Browne, **Literary History of Persia,** ii. 129 -41.

10 a. **Kimyâ' es-Saâde** gibi bazı Farsça kitaplar yazmış olduğu söylenir ve Farsça mektuplar yazmış olduğu görülür. **(Fadâil El-Ânâm Maqsad,** 73'de Curcânî yerine Kurkânî (Gurgânî) şeklini kullanır ; bununla beraber âlim Yâkût (**Mu'cem el-Buldân** 'ında, söz konusu kelimeye bak) Arapça'da Kurgânî şeklinin asla kullanılmadığını söyler.

11. Bazı yetkili kişiler onun, **Gazzâl**'ın veya yün eğirip satıcısının neslinden gelen Gazzâlî olması gerektiğini söylerler, ama bu daha az muhtemeldir. Krş. aşağıda 183.

12. **İlcâm** ; Krş. aşağıda s.148.

13. A. Mez, **The Renaissance of Islam** (İngilizce tr.), Patna, 1937, 182.

14. Belki müstakil olarak, Bouyges ve M. Smith tarafından verilen, bu 470 / 1077 tarihinin kaynağını bulamadım.

15. Mez, 191.

16. Krş. J. Pedersen, **EI (S)**'de, " Madrasa ", IV. Keza Subk. iii. 135-45, bilhassa 137. O, tarikatçı Kerrâmîler ve Karmatilerin seminerlerini taklit ediyor olabilir. (Krş. Massignon), **Passion,** i. 166) ve amacı şüphesiz tarikatçı görüşlere zıt gitmek zorundaydı ; krş. aşağıda s. 106.

17. Biz kampın nerede olduğunu bilmiyoruz ; O, belki taşındı. Bu devir esnasında O, Afganistan'daki Zûzan'a seyahat etmiş olabilir ; orada bir hadisçinin maiyetinde tahsil görmüş olduğu söylenir (Krş. SM, i. 19 vd. ; Subk. iv. 114).

III

1. En iyi genel tetkik Richard Walzer'in, S. Radhakrishnan'ın **History of Philosophy, Eastern and Western,** Londra, 1953. ii. 120-48'deki " İslâmî Felsefe " başlıklı araştırmasıdır. Kısmen modası geçmiş daha eski izahlar şunlardır : T.J. de Boer **The History of Philosophy in Islam,** Londra, 1903 (X) ; De Lacy O'Leary, **Arabic Thought and its Place in History,** Londra, 1929. Yararlı bir biyoğrafik giriş de şudur : P.J. deMenasce, **Arabische Philosophie** (Felsefe Tetkikine Biyoğrafik Giriş, 6), Bern, 1948. Arapça'ya tercüme yapan Hıristiyan mütercimler için mükemmel bir bilgi özeti şudur : G. Graf, **Geshichte der Christlichen arabischen Literatur,** c. ii (Vatikan Şehri, 1947) - ki bu eser müstakil isimler altında yayımlanmıştır. Daha fazla bilgi şurada bulunacaktır : Montgomery Watt, **Islamic Philosophy and Theology,** Edinburgh, 1962, bölüm 5,10, 15. Şununla da karş. : R. Walzer " New Light on the Arabic translations of Aristotle " , **Oriens,** vi. (1953), 91-142.

2. Graf, ii. 109 -11.

3. Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bağdad ; ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern", **Sitzungsberichte der Preussisechen Akademie der Wissenschaften,** 1930, Felsefe - tarihi Bölümü, 389-429.

4. P. Kraus, " Ziu Ibn al-Muqaffa ", **Rivista degli Studi Orientali,** xiv. (1933-1934), I-20.

5. Tam isim : Arap Kinda kabilesinden Ebu-Yûsuf Ya'qûb İbn-Is'hâq. Onun hayatı ile ilgili kaynaklar Muhammed Abd-al-Hâdî Ebû- Rîda tarafından tetkik edilir, **El-Kindî ve - Felsefetuhû,** aynı zamanda **Resâil el-Kindî el-Felsefiyye**'ye giriş olarak da basılmıştır (her ikisi de 1950 / 1369 ' da Kahire'de yayımlanmıştır.) Başlıca Arapça Biyografik kaynaklar ve modern ele alışlar **GAL** ve **GALS**'da her yazarın ismi altında sıralanır. Geliştirilmiş ikinci baskı olan **Encyclopaedia of Islam'** da büyük yazarlarla ilgili notları mevcuttur. Aşağıdaki listede filozofların çoğu Meyerhof'un " **Von Alexandrien** " adlı eserinin 413-27. sayfalarında anlatılır.

6. Krş. Ibn en-Nedîm, **Fihrist** ; keza el-Mes'ûdî, **Murûc ez-Zahab,** Paris, 1861, viii. 179 vd. Yâkût, **Irşâd el-Arîb**, i. 158 vd.

7. Arapça kaynaklar Mustafa Abd-er-RazzâkPaşa, **Feylesûf el-Arab ve 'l -Mu'allim es-Sânî** (Kahire, 1945-1364) 'de özetlenir.

8-Biyoğrafi için A.J. Arberry "Avicenna : His Life and Times", G.M.Wickens **Avicenne : Scientist and Philosopher ' ın** London 1952,9 - 28.

9. J. Schacht ve M. Meyerhof, **The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlân of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo,** Cairo, 1937. Bununla ilgili kısa bir not Schacht tarafından **ZDMG** 90 (1936), 526-45'de verilir.

10. Krş. **Integration,** 120-3 ; keza H. A. R. Gibb, " The Social Signifance of the Shu'ûbiya", **Studia Orientali Ioanni Pedersen... dicata,** Copenhagen, 1953. 105-14. Nizâmü'l-Mülk, Gazne'li Mahmud'un, " Irak'lı kâtiplerin çoğunun sapık fırkalara ait olduklarını ve Türk yararlarını baltaladıklarını " söylediğini ortaya çıkardı (**Book of Goverment**, 69).

11. Walzer, " İslâm Felsefesi ", 127-30 ' da, Arapların başlıca temaslarının, hâlâ eksik olarak bilinen, daha sonraki Yunan felsefesiyle olduğunu israrla belirtir.

12. P. Kraus, **Abi Bakr... Raghensis Opera Philosophica**, Kahire, 1939, i. 27 ; A. J. Arberry, **The Spiritual Physick of Rhazes** Londra, 1950, 29.

13. Kraus'un serbestce tercüme edilen eserinin 18. sayfası ; krş. Arberry, 20.

14. Kraus, 29 ; Arberry, 31.

15. Kraus, 108 ; Arberry, 14.

16. **Risâle el-Kindî el-Felsefiyye**, 272-80.

17. **Risâle fi'l-Akl**, M. Bouyges tarafından 1938'de Beyrutta yayınlandı.

18. **Risâle el-Kindî**, 182-4.

19. **Ibid.** 104 ; 244-61.

20. **Ibid.** 278.

21. Krş. H. Frankfort, **Kingship and The Gods**, Chicago, 1948.

22. **K.es-Siyâsât el-Medeniyye** , Hayderabad (1927)/1346, 53.

23. Fârâbî'nin bir Şiî olmadığı görüşünün desteklenmesi için krş. F.M. Najjâr, " Fârâbî'nin Siyasi Felsefesi ve Şiî'lik ", (**Studia Islamica**, 14. 57-72). Şiî lider telakkisi için bak. **Integration**, 104-10.

24. **K. el- Medîne el-Fâdıla,** yayımlayan F. R. Dieterici, Leiden, 1895, 58 vd. ; krş. **Siyâse,** 49 vd. Bu tetkikin diğer kısımlarına uygun olması için '**akl**' kelimesi ' reason ' kelimesiyle tercüme edilmiştir ; bununla beraber bu uygunluk içerisinde ' intellect ' kelimesi daha uygun olurdu ; çeşitli terimlerin tam anlamlarının müzakeresi bizim bu sahamızın ötesindedir, ama bu meselenin daha kolay anlaşılır bir açıklaması F (azlur -) Rahman'ın 1958'de Londra'da yayımlanan **Probhacy in Islam** adlı eserinin 1. bölümünde bulunacaktır. "Prudent " olarak tercüme edilen **mutaâqqil** kelimesi için karş. **Risâle fi'l-Akl**, 7.5 ve **Fusûl el-Medenî** , s.84.

25. **El-Medine el-Fâdıla**, 60 vd. keza karşılaştır. D.M. Dunlop, tarafından neşredilen **Fusûl el-Medenî** , Cambridge, 1961, paragraf 54 ; bu eserde ileri sürülen bu yeni mesele henüz yeter derecede işlenmemiştir.

26. **K.es.- Siyâse.** 55 vd. , mütercimi Fazlu'r-Rahmân, **Prophecy,** 40 vd.

27. **K. an -Necât,** Kahire , 1938 / 1357, 167 vd. Fazlu'r- Rahman tarafından tercüme edilen, **Avicennas Psychology,** Oxford, 1952, 36 vd. Krş. **K. eş-Şifa** (" Avicenna's De Anima "), ki bu Fazlu'r-Rahman tarafından yayımlandı, Londra, 1959, s. 248-50 ve index.

28. **K.en-Necât,** 304-6. Krş. Louis Gardet, **La Pensée rel igieuse d'Avicenne,** Paris, 1951, 125-8 ; Fazlu'r-Rahman **Prophecy** adlı eserinin 30-64. sayfalarında yararlı bir açıklama verir, ama Fârâbî ve İbn Sîna'nın görüşlerini ayırd etmez. İslâm Felsefesinin Hellenistik kaynaklarını bulurken, Fazlur-Rahman mükemmel bir çalışma

yapmış, ne yazıktır ki, bir veya iki hususta Gardet'e hatalı olarak hücum etmiş ve onların eserlerinin tamamlayıcı olduğunu ve açıklayıcı olmadığını idrak etmemiştir. Bu görüşün kaynağı hakkında soru sormaktan başka, biz onu ve onun çağdaş tarihsel durumla, münasebetini kabul etme sebebi hakkında sormalıyız. **Maksîd** s. 319 vd. 'da filozofların görüşlerini özetleyen Gazâlî, İbn Sînâ'ya yakındır ve âlimlerden, Peygamber ve sıradan kimseler arasında orta yerde olarak bahseder.

29. **K. El-İşârât ve' t-Tenbîhât** ("Livre des théorêmes et des avertissements "), Yayımlayan J. Forget, Leiden, 1892, 198-207 ; A. M. Goichon tarafından Fransızca tercümesi ("Livre des direc tives et remaques"), Paris ve Beyrut, 1951, 483-501.

30. Ebû-Şucâ' er-Rûzrâvarî, **Zeyl Kitâb Tecârîb el-Umem**, in Amedroz ve Margoliouth, **Eclipse of the Abbasid Caliphate**, iii. 76 vd. (tercüme vi. 77 vd.).

31. **Munkız**, İngilizce'ye **Faith and Practice** başlığıyla çevrilmiştir.

32. SM..i 9'da nakledilen parça (ve M. Smith tarafından çevrilen **el-Gazâlî**, 14 vd.) Onun 1077'den önce Tûs'taki bir sûfî hocaya gittiğini zımnen ifade eder. Diğer taraftan Bâtınîlerin skeptik münakaşalarına âşinalığın, Onun şüpheciliğine etki ettiğini ifade edecek bir şey mevcut değildir.

33. **Tehzîb el-Ahlâk**, Kahire, 1911 / 1329, 11.

34. **Republic** 'deki mağara istiaresinde sıradan kimseler sadece gölgeler hakkında tartışırlar.

35. Bu delil, Gazâlîden önceki kelâmcılardan çok ihtimam gördü ve yukarıdaki kısa delillerden daha incelikle geliştirilmiştir. Krş. el-Bakıllânî (ölümü 1013), **K. el-Beyân** ("Mucize ve Sihir : İlâhî yetkiyi savunan mücizenin mahiyeti ve onun karizma, hilekârlık, kehânet, sihir ve büyülerden farkı üzerine bir risâle "), R. J. McCarthy tarafından 1958'de Beyrutta yayımlandı.

36. **Makâsîd**, 3.

37.**Tahâfut**, 352 vd. ve sık sık geçer.

38. **Makâsid**, 320.

39. **Necât**, 168 ; krş. **Avicenna's Psychology**, 37.

40. **Tahâfut**, 177.

41. Goldziher, birkaç asra yayılan bu tavrın birçok örneklerini toplamıştır (bak. Bibliyoğrafyadaki " Stellung ").

42. **Faith and Practice**, 55 (126).

43. Bouyges, **Chronologie**, 2 ; O, Haziran 1093'de özel bir derse devam etti ve Şubat 1094 ' de yeni Halife El- Muztashir'e biat edilirken hazır bulundu (İbn el-Esîr vs.'den).

44. **Faith and Practice**, 30 (85).

45. **Tahâfut el- Felâsife.**

46. Bouyges, **Chronologie**, 23.

47. **Tahâfut**, 180. 5 ; krş. 339.

48. **Ibid.** (bölüm) 4.5, 9, 10, 11,12,18.

49. **Ibid.** s. 13.

50. **The Golden Mean in Belief (İtikad'da Orta Yol)** ' de Gazâlî aklın ve vahyin bir birini tamamlayıcı olduğunu söyler ; akıl beşeri görmeye, vahy güneşe benzer. Bu, ihtimaldir ki, **Tahâfût**'ten hemen sonra yazıldı ve orada (S.78'de) bahsedilen The Foundations of Belief **(Kavâid el-Akâid)** üzerinde planlanmış çalışma olabilir.

51. **Tahafut**, 376 ; krş. **Faith and Practice**, 37 vd.

52. Paragraf, 1,2,14,15,16,17,3.

53. **Tahafut**, 96.

54. Paragraf, 13,6,7,8.

54a. Krş. R.D. Laing'in " ontolojik olarak emniyetsizlik içinde bulunan kişi " (s. 67) ve " ruhun **(nefsin)** vücuttan ayrılışının geçici durumları " (s. 82) hakkında (1960'da Londra'da yayınlanan) **The Divided Self**'deki mülataaları.

55.**Tahâfut**, 376.

56. El-Cüveynî (Subk. iii. 270 ; iv. 103. 15) ; İbn Hazm (ölümü 1064), Goldziher, " Stellung ", 27.

57. O, Jabre tarafından abartılır, **Certitude**, 291-3, 316 vd. 371 ; krş. Watt, " **Study** ", 129.

58. Krş. **Mi'yâr**, 37 vd. , ki orada O, filozofların (küllî) hakkındaki mantıkî tanımlamasının, fıkhî yorumla ilgili bir hususun daha üstün bir çözümünü nasıl verdiğini belirtir. **Makâsid**, s. 43' de O, Kelâmcıların mantıkî zayıflılığının farkında olduğunu gösterir.

59. **Faith and Practice**, 32 - 43 (90-107).

60. **Mi'yâr**, *ad fin.* (195), **Mîzân el-Amel**" i vadeder.

61. Krş. **JRAS**, 1952, 38-40, 45.

62. Bouyges, **Chronologie**, 29, dip not 6. Gazâlî'nin **The criterion of Action** hakkındaki gerçek reddi konunun durumunu açıklayabilir ; eğer O, (kopye etmek suretiyle) " yayımına " müsade etmeseydi, onu bugünkü şekline koyan bir prensipsiz şahsın ellerine tek el yazma nüsha geçmiş olurdu.

63. **Mi'yâr**, 21-3.

64. **Kıstâs**, 162.

65. Goldziher, "Stellung ", paragraf 2. s. 16-19.

66. Krş. V. Chelhot tarafından baskı ve Fransızca tercüme (bak. Bouyges, **Chronologie**, dip not 57).

IV

1. **Book of Government**, 244 ; karşı. Goldziher, **Streitschrift**, 38,44 vs.

2. Krş. **Streitschrift**, 40 vd. ; Browne, **Literary History of Persia**, ii. 206 ; M. G. S. Hongson, **EI²** 'deki "Batıniyye " makalesi.

3. **Integration**, 104 - 10 ; " Şiîlik ".

4. B. Lewis, **The Origins of Ismâilism**, Cambridge, 1940, 76-89.

5. Krş. **GAL**, i. 236-8 ; **GALS**, i. 379-81 ; Adel Awa, **L'Esprit oritique des " Freres de la Pureté "**, Beyrut, 1948, I.R. al-Fârûqî " On The Ethics of The Brethren of Pruty ", **Muslim World**, 50, (1960), 109-21, 193-8, 252-8.

6. Lewis, **Origins**, 92 vd. ; Goldziher, **Streitschrift**, 23.

7. **Streitschrift**, 42 vd. ; krş. Jabre, **Certitude**, 316 vd.

8. **EI²**, " al-Bâsasîrî " mad.

9. Goldziher, **Streitschrift**, 12 vd. ; eş-Şehristânî, **K. el-Milel**, Kahire, 1948 / 1368, i. 339-45 (Cureton, 150 -2).

10. **Integration**, 67-78.

11. W. Ivanow, **A Creed of the Fatimids**, Bombay, 1936, 47-50 ; daha önceki görüşlerin bir ifadesi olarak onun doğruluğu için, krş. s.vi.

12. (Muhammed Kâmil Hüseyin tarafından tarihsiz olarak Kahire'de yayımlanan) **El-Macâlis el-Mustansıriyya**'nın 29. sayfasında ve devamında Kur'an ve imamdan " eşit ortaklar " **(qarînân)** olarak bahsedilir. (Krş. **Islamic Research Associaton Miscellany**, i. 46). Belki aşağı yukarı 1062'de yazılan bu kitap **bâtınla** birlikte **zâhirin** korunma mecburiyetinden de bahseder. (s. 19 vd.). - îmamı tarafından fikrî yapının kontrolünü sınırlayan, ama haşşâşîler ve diğer ihtilalciler tarafından reddilen bir doktrindir. Böyle bir doktrin karışık bir cemiyette düzeni koruma sorumluluğuyla görevlendirilen (Fâtımîler gibi) kimseler için daha uygundu. Fâtımîlerin daha muhafazakâr görüşü için, krş. B. Lewis, **Origin**, 85 vd. , ve **JRAS**, 1933 ' ün 365 sayfasındaki H. F. Hamdani.

13. J. Sauvaget (1941'de Paris'de) yayımlanan **Alep** adlı eserde, bir yerdeki anarşi devrinin ifade ettiğiyle ilgili bir fikir verir.

13 a. Krş. A.J. Toynbee, **A Study of History**, vii. 415.

14. **Iktisâd**, 106 ; **Book of Government**, 63 ; krş. s. 100, aşağıda.

15. Bouyges, **Chronologie**, 31.

16. Galiba **Kavâsım el-Bâtıniyye** (Bouyges, 85).

17. Jabre, "Biographie ", bilhassa 91-4 ; keza **Certitude** ; krş. Watt, " **Study** " , 129 ; ve aşağıda 142.

18. **Faith and Practice** , 56 (127).

19. **Iktisâd**, 104 - 8 (kısım 4, bölüm 3).

V

1. Krş. " Emevîler İdaresinde Hâricî Düşüncesi " , **Der Islam**, xxxvi (1961), 215- 31 ; **Integration**, 214-18.

2. Krş. " Shîism " ; keza **Integration**, 104-10, 220 vd.

3. Krş. " Political Attitudes ".

4. K ş. J. Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford, 1950 : **Integration**, 191-4, 272.

5. Krş. **Integration**, 277-9, 122 ; yukarıda s. 18.

6. Krş. **Integration**, 260, 264 vs. , Paragraf 2.

7. Krş. **Integration**, 169, vd.

8. El-Mes'ûdî, **Murûc**, ii. 162 ; Nizamü'l-mülk, **Book of Govern-**

ment, 63 ; **ID**, i. 15 top ; **Iktisâd**, 106 ; krş. **ZDMG**, Lxii, dipnot 2'de Goldziher ; keza yukarıda s. 82.

9. **Integration**, 120 ; krş. Massignon, **Passion**, i. 198, 195, Et-Taberî, **Annales**, iii. 517, 519-22'ye atıflarla birlikte.

10. Krş. " Political Attitudes ".

11. Örnek : 743 ' de katledilen Ghaylân (M. Watt, **Free Will and Predestination**, Landra, 1948, 40-8). Krş. A. S. Tritton, **Muslim Teology**, Londra, 1948, 23-7, 54 vd.

12. Goldziher, " Beiträge zur.... hanbalitischen Bewegungen " , **ZDMG**, Lxii, bilhassa 5-7.

13. **Ibid.** 1-4.

14. **Passion**, bilhassa 161-82, 197 - 220.

15. **Ibid**, 161-82 ; krş. **GALS**, i. 249 vd. (O'nun ölüm tarihi 297 / 910 ' a düzeltilmelidir).

16. **Passion**, 151-9 ; krş. 349 vd.

17. Krş. Cl. Cahan'in **EI**[2] 'deki " Buveyhîler " mad.

18. En iyi muteber tetkik H. Laoust'un **La Profession de foid ' Ibn Batta'ya Giriş** " (Şam, 1958) ' indedir.

19. Subk. iii. 53 vd. ; krş. **ZDGM**, Lxii, 13'de Goldziher. Mahmud, Sünniliğin Karramiler Şeklini tercih etti - Laoust, **Profession**, dipnot xcii vs.

20. Ibn - Receb, **Ez -Zeyl ' alâ-Tabakât el - Hanâbile**, Kahire 1953 / 1372, 52 ; keza H. Laoust ve S. Dahan tarafından 1951'de Şam da yayımlanan (eserin) 66. sayfası.

21. Ibn-el-Esîr **sub anno** 456 ; krş. E. G. Browne, **Literary History of Persia**, ii. 171 -4. Hanbelilerin tam kuvvetini tahmin etmek zordur. **El-Gazâlî** (ID, i. 25-kitap I, bölüm 2, devamında da var), onların sayı bakımından Şâfiiler, Hanefi'ler ve Mâlikilerden daha az olduğunu söyler. Eğer bu yargı doğruysa, ya Hanbelî kaynaklar tarafından verilen bu intiba onların önemini abartıyor, ya da onlar başka yerden daha çok Bağdad' da önemliydiler.

22. **GALS**, i. 562, krş. **ZDMG**, Lxii. 9.

23. Laoust,**Profession**, **CVİ** ; Ibn - Receb, **Zeyl**, 19 (24).

24. Goldziher, **ZDMG**, Lxii, 17-21 ; Massignon, **Passion**, 366 v. ; George Makdisi, " Bir onbirinci asır Bağdad tarihçisinin Hatıra def-

teri ," , **BSOAS**, xviii (1956), 9-31, 239, 60 ; 19 (1957), 13-48, 281-303, 426-43 ; id. " Nouveau x Details sur l'affaire d'Ibn Akıl, **Mélanges Louis Massignon**, Şam, 1957, iii. 91-126 ; Laoust, zikredilen yerde.

25. **ZDMG**, Lxii. 9vd. ; Laoust, cviii ; Subk. iii. 98 vd., iv. 25 Ibn el-Esîr, viii. 124 (**ZDMG** 'deki gibi, yıl, 479, 485 değil).

26. **ID**, i. 51-72 ; **Vivification**, paragraf 13 vd.

27. **ID**, İ. 55 ; Hujwirî, 98-100 ; es-Sülemî, **Tabakât es-Sufiyye**, J. Pedersen tarafından 1960'da Leiden'de yayımlandı, 10.8.

28. **ID**, i. 53.

29. **ID**, i. 57 vd.

30. Margaret Smith tarafından 1940'da Londra'da yayınlanan **K. Er-Ri 'âya**'nın 84-133. sayfaları ; **Kût el-Kulûb**, Kahire, 1932 / 1357, ii. 8-17 (paragraf 31). Nizâmü'l-Mülk, **Book of Government**, 78-90'de dürüst olmayan başlıca kadıların hikayesi mevcuttur ; bu hikayeler doğru olmasa bile, bu sınıfın aşağı şöhretini gösterir.

31. **ID**, i. 2 vd. ; **SM**, i. 57-9.

32. **ID**, i. 53 ; **SM**, i. 358'de, Ebû-Nuaym'ın **Hilya**'sından benzer bir sözü ve Süfyan-İbn-Uyeyne'nin Isa'ya, tuz hakkında bir söz atfettiği hususunda bir haber nakleder.

33. **ID**, i. 59-61 ; **fetvaların** kullanılışı için, krş. Masaignon, **Passion**, i. 220 vd.

34. **ID**, i. 49.

35. **Tahâfût** (49)'dan nakledilen **İktisad** ' daki parçalar **Mustazhirî** (107), **Mihakk** (9), **Miyâr** (9) ; krş. Bouyges, **Chronologie**, 34.

36. **Faith and Practice**, 27 vd.

37. **ID**, i. 18 vd.

38. **Iktisad**, her yerinde.

39. **Erbâin**, 24.

40. **Iktisad**, 6-8, ikinci **temhîd** ; krş. **Erbâin**, 23-5. Burada işaret edilen husus aynı zamanda Jabre tarafından **Certitde**, 171'de ve C.A.Nallino tarafından **Oriente Moderno**, xv (1935), 19 da da işaret edilir. Keza krş. 148 (aşağıda).

41. **Irşâd**, bak Bibliyografya.

42. **El-Akâde en -Nizâmiye**, Kahire, 1948 / 1367. H. Klopfer ta-

rafından çevrilen, (1958'de) Kahire de yayımlanan ve pek de tatminkâr olmayan Almanca tercüme mevcuttur.

43. Ebû Bekr İbn el-Arabî'nin Bağdad'ı ilk ziyaret tarihi için, krş. İbn el-Imâd, **Şezerât ez-Zeheb**, iv. 141 vd. Mayıs / Haziran 1097'de Ebû Bekr'in ikinci ziyareti hakkındaki bu eser üzerine Gazâlî'nin ders verdiği daha az muhtemeldir. (Karşılaştır Jabre tarafından " Biyografi ", 87'de nakledilen Ebû Bekr'in **Avâsım el-Kavâsım**'daki ifadesi - fakat tarih " Şubat " değildir). Ders vermedeki metinlerin kullanılışı için krş. Mez, **Renaissance of Islam**, 179 vd. ; keza A. S. Tritton, **Materials on Muslim Education in the Middle Ages**, Londra, 1957.

44. Subk. iv. 103. 15.

45. Örnek : El-Cüveynî'nin **İrşâd'ı** ; krş. L. Gardet ve M.M. Anawattî ; **Introduction a'la théologie musulmane**, Paris, 1948, 153 - 69.

46. **Iktisâd**, 13-15 ; **Irşâd**, 15/35 - 17/37.

47. **Irşâd** 25/49 - 28/ 56, **Iktisâd**, 20 vd.

48. İlginç bir felsefî delil, Allah'ın görülebilirliği için ikinci delildir, **Iktisâd**, 32-4 (krş. Klopher tarafından anlaşılmayan **Akîde Nizâmiyye**, 28). **Maâric el-Kuds** (Kahire, 1927 / 1346), 180-2'ye yakın paralellik, problemler doğurur, çünkü **Maâric** Yenieflâtuncudur ve **Makâsid** gibi, O, filozofların görüşlerinin objektif bir ifadesi olmadıkça, doğru olamaz.

VI

1. **Faith and Practice**, 57 (128).

2. İlk sûfî hareketin en mükemmel işlenişi, Louis Masignon'un **Essai** adlı eserinin (bak. bibliyografya) Dört ve beşinci bölümlerindedir. İngilizce'de güvenilir bir kısa eser, A.J. Arbery'in 1950'de Londra'da yayımlanan **Sufism : an Account of the Mystics of Islam** adlı eseridir.

3. **Essai**, 153-6.

4. Burada, kısmen şimdi modası geçmiş olduğu halde,bazı yararlı ifadelere sahip bir kitap olan **Mystical Elements in Mohammed** (Nev Haven, 1954) adlı eserde, John Clark Archer tarafından esas amaca ulaşılır.

5. Massignon, **Essai,** 174-201, 236 vd.

6. **Essai,** 316 vs. Krş. keza yukarıda s. 103.

7. **İbid.** 314.

8. **İbid.** 273 -86, bilhassa 276 ; R.C. Zaehner'in Hindistan etkisi üzerinde ayak diremesi, belki doğru olduğu halde, daha geniş meselelere etki etmez (**Hindu and Muslim Mysticism,** Londra, 1960, 86-109).

9. **Essai,** 315.

10. Krş. Arbery, **Suffism,** 31 ; Massignon, **Essai,** 159 vd. (Emevilerin servetine karşı protesto yapıldı).

11. **Essai,** 189 (El-Hasan), 249 vd. (El -Muhasibi).

12. Bununla beraber tasavvuf ve dünyaperestlik arasındaki açıklığın tam bir açıklık olmadığı itiraf edilmelidir. Bir sûfî olarak bilinen İbn-Ebi-Dünya (ölümü 894) Halifenin veliahdının da özel hocasıydı (Massignon, **Essai,** 232, 240).

13. Krş. yukarıda s. 108 vd.

14. Subk. iv. 102.

15. SM. , i. 9 ; krş. Macdonald, " Life ", 90 ; M. Smith, 14 vd.

16. Subk. IV.9 vd. 126. 14 Ebû -Ali el-Fadl İbn-Muhammed (Ibid. 126. 14 Ebû-Ali el-Alâî belki aynıdır) ; krş. Hucvirî, 169. El-Gazâlî, Ondan nakleder , **Maksad,** 73).

17. Ibn el-Esîr, yıl 485, Nizâmü'l-Mülk'ün farkındadır.

18. Yâkut, **Mu'cem el-Buldân,** ii. 730, 18.

19. Krş. **Mîzân,** 44, ve ID, iii. 17-Watt'ın " Authenticity " da tartışıldı, **JRAS,** 1952, 39 vd.

20. **Faith and Practice,** 55 (126)

21. **Ibid.** 54-8 (122 -8).

22. **Murûc**, viii. 188 vd.

23. "Life ", 98 ; keza Onun **EI**'deki "El-Gazalî " başlıklı makalesi.

24. Biographie " , bilhassa 91-4 ; krş. keza Onun **Certitude** and **La Notion de la Ma'rifa chez Gazali,** Beyrut, 1958.

25. " Biographie ", 89, 102.

26. **Ibid**. 90 vd.

27. **Ibid.** 90, Subk. iv. 109'u iktibas ediyor. Biraz yukarı da Jabre, galiba ölüm ve kıyamet günü korkuşunu birbiri içinde mutalaa etmiştir ki bunlar farklıdır.

28. Krş. **"Study"**, 123 ; keza Bouyges, **Chronologie**, 32.

29. **Faith and Practice**, 86-152, bilhassa 90-130.

30. Ibid, 59 vd. (130 vd.).

31. Ibn el-Esîr, **Sub anno**, 488

32. Jabre, "biographie ", 87 ; Krş. s. 120, d.n. 43 yukarıda

33. Bouyges, **Chronologie**, dipnot 4.1, Ibn el-Esîr, **sub anno** 492'den naklediyor.

34. Krş. Bouyges, **Ibid.** dipnot 5. ve 45 vd.

35. **Ibid.** dip not 7. s. 4.

36. **Faith and Practice**, 75 vd. (152 vd.)

37. Bouyges, s. 4. dipnot 7, son isim ; Subk. iv. 65 ; 0, 1093 / 4 de doğdu.

39. Bouyges, 81 ; C.F. Hourani, **Journal of the American Orental Sociaty**, Lxxix (1959). 233.

40. Subk. iv. 106.

41. **İlcâm**, 4, önemsiz olarak kısaltıldı.

42. Krş. H. Laoust, **Essai sur Ibn Teymiyye**, Kahire, 1939, 481.

43. **Mişkât**, 35 (77) ; Laoust, **zikredilen eserde**, 155 dip not, bu **via media** ' nın **Iktisad'** da da bulunduğunu söyler, ama bir atıf yapmaz.

44. Krş. yukarıda s. 67.

45. Krş. yukarıda s. 119, not 40.

46. Arap Dilinin uzmanı olmayanlar veya bir acelecilik içinde olan Arapça uzmanı, G.H. Bousquet'in Fransızca " analysis " inden, bu çalışma alanınıyla ilgili iyi bir fikir elde edebilir (bak. **Vivification** başlığı altındaki Bibliyografya). Bu daha basit kısımların bazısı, **The Beginning of Guidance**, ve **Faith and Practice**, 86-152'de kısaca anlatılır.

VII

1. Krş. **Integration,** bölüm 2 ve 3.

2. Krş. yukarıda s. 81 vd.

3. Krş. yukarıda s. 102 vd.

4. **Faith and Practice,** 62 (135) ; krş. **Mişkât,** 33 (74), 39 (81) vd. Bu terim tercihi belki Yunan etkisi yüzündendir ; karşılaştır **Averroes' Tahafut el-Tahafut** , tercüme, S. Van den Berg, Londra, 1954, ii. ıı foot. **JRAS,** 1952, 27'de **zevk** 'in bu teknik kullanılışının **ID (İhya)** ' da bulunmadığının ifade edilmesinden fark ettim veya bana birkaç örnek gösterildi. Fakat ben hâlâ **ID** ' in bazı bölümlerinde Gazâlî'-nin bu kavramı kabul etmemiş olduğu görüşündeyim ; krş. " **Study** ", 126.

5. **ID**, iv. 354 ; krş. **JRAS**, 1952, 27.

6. **Erbaîn**, 57 ; krş. 23. Bu eserin son on bölümünün **Ihya**'nın kitaplarıyla ilişkisi şurlarda görülür. 31 ; 33 ; 34 ; 32 a ; 32 b ; 37 ; 35 b ; 36 a ; 36 b ; 40. Bu bakımdan 35 a ; 38, 39 kitaplar atlanmıştır.

7. Hucvîrî, 341 ; krş . **K. El-Luma'**, Kahire, 1960 / 1380, 195.

8. Krş. Hucvîrî, 229.

9. **Faith and Practice,** 55 (125).

10. Hucvîrî, 69 ; krş. 48 vd. 53.

VIII

1. Örnek ; Ibn -Teymiyye, **Redd' alâ'l-Mantıkıyyîn.**

2. Krş. Gardet ve Anawati, **İntroduction a la theologie musulmane,** 76, " le conservatisme fige ".

3. Lous Massignon'un **EI (S)**'deki " Tarîka " adlı makalesi.

4. Massignon, **Essai**, 156 vd.

5. Şerîatın prensiplerine bağlı kalan bir Halifeliğin yeniden kurulması ümidi , belki Mâverdî (ölümü 1058)' nin **Institutions of Government (el-Ahkâm es-Sultaniye)'** sının arka planındadır ; krş. H. A. R. Gibb, (**Islamic Culture,** xi (1937), 291-302) .de " İran geleneğinde hükümet " hakkında (Farsça) bir eser, yani : **Nasîhat el-Mülûk,** belki doğru olarak, Gazâli'ye isnat edilir ; krş. Fr. Meier,

ZDMG. 93 (1939), 395-408 Bu, hükümet idaresindeki Şerîatı iddia etme teşebbüsünü terk etmiş olduğunu ifade eder (F.R.C. Bagley tarafından yapılan bir İngilizce tercüme basılmak üzeredir.)

EK

1. " Z " yi benimseyenler : Ibn Hallikan tarafından nakledilmiş fakat SM tarafından yalanlanmış olarak, es-Sam'ânî (ölümü 1167) ; es-Safadî (ölümü 1363) , **Wâfî,** i. 277. 15 ; el-Feyyûmî, (ölümü 1368), **el- Misbâh el- Münîr,** bakınız GH. Z. L. " **zz** " yi benimseyenler : Ibn el- Esîr (ölümü 1234), **Lubâb,** ii. adı geçen madde (" zz" yi tercih eder ama " z " yi de kabul ettiğini söyler) ; Ibn Hallikân (ölümü 1282), sv. " Ahmed el-Gazâlî " ("zz " normal, fakat diğeri de mümkündür). İbn et-Tiktaka, varak, 1301, **el-Fahrî,** yayımlayan Derenbourg, 206 ; Ibn el-İmâd (ölümü 1679), **Şezarât ez-Zehâb,** iv. 11 ; SM (ölümü 1791), i. 18 vd. " zz " nin lehin de olan başlıca yazarların görüşlerini verir. D.B. Macdonald, bu delilin tam bir müzakeresinden sonra (JRAS, 1902, 18-22) bu meseleyi karar vermeksizin terkeder. C. Brockkelmann (**GALS**, i. 744 dip not) " zz " yi tercih eder. Krş. C. A. Nallino **Oriente Moderno**, xv (1935), 58 vd. ' da....

2. Subk. iii. 35 vd. böyle kronolojik deliller, nottan elde edildiği gibi, büyük amcanın daha muhtemel olduğunu ifade ederler ; fakat D. B. Macdonaldın bu meseleyle ilgili desteği ("Life " , 74 dipnot 2) İkinci derecede bir metne dayanır.

3. SM, i. 19 vd. O, Yâkut tarafından **Mûcem el-Buldân**'ın iii. cildinin onuncu sayfasında Abd-Allah b. Muhammed el-Huvârî olarak bahsedilir.

4. **GALS,** i. 744 dip not.

5. Krş. Muhammed (S.A. V.)'in sâhâbelerinin bazısının fakirliğinin abartılmaları, **EI**^{2}**,** " Ahlal-Suffa " mad.

6. **GALS,** zikredilen yerde ; krş. SM. i. 19, 9-14 diğer üç âlim.

KRONOLOJİK TABLO

M.S. 1058	Tûs'da Gazâlî'nin doğumu (H. 450).
Takriben 1069	Tûs 'da tahsile başladı.
Takriben 1073	Tahsil için Curcan'a gitti.
1074-1077	Tûs'da tahsil.
Takriben 1077	Tahsil için Nişabur'a gitti.
1084	el-Farmazî'nin ölümü.
1085 Ağustos	Cuveynî'nin ölümü ve Nişabur'u terk (iv. 478).
1091 Temmuz	Bağdat'ta vardı (v. 484).
14 Ekim 1092	Nizamü'l Mülk öldürüldü (10. ix. 485).
1091 (sonları) - 1094	Felsefeyi tetkik.
1093 Haziran	Nizâmiye'deki vaazlarda hazır bulunma.
1091Şubat	Yeni Halife el-Mustazhir'e yapılan biatta hazır bulunma
1094	Makasîd'i bitirdi.
12 Ocak 1095	Tahâfut'u bitirdi.
1095 ŞuLat	Tutuş öldürüldü, Berkiyaruk Bağdad'da kabul edildi.
1095 Temmuz	Dilinin tutulması (vii. 488).
1095 Kasım	Bağdat'ı terketti (xi. 488).
1096 Kasım - Aralık 489	haccını yaptı.
1097 Haziran	Ebu-Bekr İbn el-Arabî Onu Bağdat'ta gördü (vi. 490).
Takriben 1099	Hemaden ' dan Tûs'a geçti.
1104 Aralık	Berkiyaruk öldü.
1106 Temmuz	Nişabur'da ders vermeye döndü (xı.499)
Takriben 1108	el-Munkız'ı yazdı.
5 Ağustos 1109	(fıkıh hakkındaki) Mustafâ'yı bitirdi (6. i. 503)
Takriben 1110	Tûs'a döndü.
1111 Aralık	İlcâm'ı bitirdi.

BİBLİYOGRAFYA

(Bu bibliyografya en sık baş vurulan, eserleri ve kullanılan kısaltmaları içerir. Diğer biyografik teferruatalar dip notlarda bulunur).

Bouyges (Maurice), **Chronologie = Essai de chronologie des ceuvers de al - Ghazali,** M. Allard tarafından 1059'da Beyrutta yayımlandı ve modern bir hale getirildi.

BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Londra).

EI [1] = **Encyclopedia of Islam**, birinci baskı, leiden, 1913-1942.

EI [2] = **Encyclopedia of Islam,** ikinci baskı, c. i. 1960.

EI(S) = EI [1] = **A Shorter Encyclopedia of Islam** veya **Handwörterbuch des Islam** şeklinde yeniden gözden geçirilmiş olarak.

Faith and Practice : Bak el-Gazâlî.

GAL = Carl Brockelmann, **Geschichte der arabischen Literatur**, ikinci baskı, Leiden, 1943-1949.

GALS = Carl Brockelmann, **Geschichte der arabischen Literatur**, birinci baskı, suplement bande, Leiden, 1937-1942.

el-Gazali : **Erbaîn = K. El-Erbaîn,** Kahire (1925) / 1344. (The Book of the Forty)

Faith and Practice = The Faith and Practice of el - Gazali, Londra, 1953 ; **Munkız** ve **Bidâyetü'l - Hidaye'nin** W. Montgomery Watt tarafından çevirileri ; parentez içerisindeki bir numara kullanılan Arapça metnin sayfasını verir.

Faysal = Faysâl et-Tefrîka beyn el-Islam ve 'z-Zandaka, el-Cevâhîr el-Gazâlî' de, Kahire, 1934 / 1353. ("İslam ve İnançsızlık Arasını Ayırmak için Kesin Prensip ").

ID = İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn, Kahire (1898) / 1316 ("Dînî İlimlerin İhyası") ; bak keza **Vivification.**

İlcâm = İlcâmü'l-Avâmm en'Ilmü'l-Kelâm, Kahire (1932) / 1351. ("Kelâm İlminden Avamın Men Edilmesi").

İktisâd = El-İktisâd fi'l-İtikad, Kahire, tarihsiz (? yaklaşık 1948). ("İtikatta Orta Yol "). Dr. İ. A. Çubukçu ve M. Atay tarafından A. Ü. İlâhiyat Fakültesi yayınları, xxxiv, olarak 1962'de Ankara'da tenkitli bir basım neşredilmiştir.

Makâsîd = Makâsîd el-Felâsife, Kahire (1912) / 1331. (Filozofların Amaçları").

Mihak = K. Mihak en-Nazar fi'l -Mantık, Kahire, tarihsiz ("Düşünmenin Mihenk Taşı ").

Mişkât = Mişkât el-Envâr, Kahire ("The Niche for Lights ") parentez içindeki rakamlar W.H.T. Gairdner tarafından 1924 Londra'da çevrilen İngilizce tercümenin sayfalarına atıfta bulunur.

Miyâr = Miyârü'l-İlm, Kahire. ("The Standard for Knowledge").

Mîzân = Mîzânü'l-Amel, Kahire (1910) / 1382. ("The Criterion of Action")

Münkız = el-Münkız mine'd-Dalâl, Şam, 1939 / 1358. ("Deliverence from Error") ; bu **Faith and Practice** de tercüme edildi.

Mustazhirî, bak. Goldziher, **Streitschreift.**

Kıstâs = El-Kıstâsü'l -Müstekîm, El-Cevâhir el Gavâlî, Kahire, 1934 / 1353. ("The Just Balance ").

Tahâfut = Tahâfutü'l-Felâsife, 1927'de Beyrutta M. Bouyges yayımladı. ("Filozofların Tutarsızlığı ").

Vivification = İhyâ ' Ouloûm ad-Dîn ou Vivification des sciences de la foi, Analyse et Index par G.H. Bousquet, vs., (Paris, 1955) - atıf, paragraflar vasıtasıyledir.

Goldziher (Ignes) :

"Stellung " = "Die Stellung der Alten islamischen Orthodoxie zeu denx antiken Wissenschaften " (**Abhand lungen der koniglich preussischen Akademie der Wissenschaftan,** 1915. phil. - hist. Kl., no.8).

Streitschrift = Streitschrift des Gazali gegen die Batınijja-Sekte, Leiden, 1916 ; Şerhiyle birlikte Mustazhirî'nin kıslatılmışl baskısı.

Hujw. veya Hujwîrî = Hujwîrî ; **Keşf el- Mahcub,** R.A. Nic holson tarafından tercüme edildi, ikinci baskı, Londra, 1936 vs.

Ibn el-Esîr = **id. , El-Kâmil fî-t-Ta'rîh,** Kahire, tarihsiz (yaklaşık olarak 1950) , hicret yılına bir atıf genellikle de verilir.

Integration, bak W. Montgomery Watt.

Jabre (Ferid) :

"Biographie " = " La Biographie et l'cevure de Ghazâli reconsidérées a'la lumióre des **Tabaqât** de Sobkî ; [(**'Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,** i. (1954), 73-102)] **Critude = La Notion de certitude Selon Ghazali,** Paris, 1958.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Sociaty.

El-Cüveynî, **İrşad = El-İrşâd,** J.D.Luciani tarafından 1938'de Pariste yayımlandı ve Fransızca'ya tercüme edildi. (İlk atıf Ara; ça metnedir). ("Right Guidance ").

Macdonald (Duncan Black), "Life " = "The Life of al-Ghazzâli with special reference to his religious experience and opinions ", **Jornal of the American Oriental Sociaty**, xx (1899), 71-132.

Massignon (Louis), **Essai = Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique de la mystique Musulname** (İkinci baskı), Paris, 1954.

Passion = La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique del Islam (Paris, 1922).

Nizâmü'l-Mülk , **Book of Government - The Book of Government or Rules For Kings,** Habert Darke tarafından **Siyasetname'**nin tercümesi, Londra, 1960.

SM = es-Seyyid Murtaza, **It'hâf es-Sâda** Kahire, (1893) / 1311 (**Ihya** üzerine bir şerh).

Smith, M= Margaret Smith, **El-Gazaâlî the Mystic,** Londra, 1944.

Subk. = es-Subkî, **Tabakât eş-Şâfiyya el-Kubra,** Kahire, 1906) / 1324.

Vivification, bak el-Gazali

Watt (W. Montgomery) :

"Authenticity " , " The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazâlî , (Gazâlî'ye atfedilen Eserlerin Sağlamlığı), **JRAS**, 1952, 24-45.

Integration = Islam and the Integration of Society, Londra, 1961.

"Political Attitudes " = " Political Attitudes of the Mu'tazilah " (Mutezilenin Siyasî Tavırları) **JRAS,** 1963.

"Shiism " = " Shiism under the Umayadds " (Emeviler Döneminde Şiilik) **JRAS,** 1960, 158-172.

"Study " = " A Study of al-Gazalî " (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma) **Oriens,** xiii / xiv (1961), 121-131.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

İNDEKS

- A -

Abbasi halifesi 130
Abbasi idaresi 67
Abbasi imparatorluğu 59
Abbasiler 131, 9, 65, 60, 83, 94, 14, 30, 7, 34, 75
âbid, 35
Adud ed - Devle, 23, 36
Afganistan, 8
Ahd-i Cedîd, 3
ahlak, 51
Ahmed b. Hanber, 77, 99
âhiret mutluluğu 102
akıl 70, 94, 38, 76, 35, 29, 26, 27
    aklın fonksiyonu 117
    ahliyyât 53
    faal akıl 31
    felsefî akıl 42
    pasif akıl 31
Alamut Kalesi 60, 56
Ali (Hz.) 58, 59, 66, 79
âlim 82, 120
âlimler 36, 77, 98
    Batılı âlimler 194
Allah - aşkı 97
Alparslan 10, 80
amel 114
ana-vatan 110
anlıkçılık 97
Antakya 21
Antik Çağ V vd.
antropormofistler 92
antropomorfizm 113
Arap 16, 49, 20, 30
Arapça 19, 39
Arap filozofu 22
Arap - İslâm-bilgi - anlayışı 119
Arap-miras 68
ârif 35
Aristo 29, 23, 129, 52, 54, 94
aristokrasi 6, 30
Asamm (Hâtim el-) 83
Astroloji 21, 41
Astronomi 21, 41
astronomik-delil 37
" Aşkın " 4
Avicenna 33
Avrupa 12, 41, 129
aydın 1, 3, 117, 62, 121, 122, 135
    vasıta olan aydın 1
    sezgici aydın 2
    sistemleştiren aydın 2
aydınlar 75, 82
aydın sınıf 117, 123, 124, 133

- B -

Bacon, F. VI.
Bagdâdî (Hatîb el-) 80, 126
Bağdat 7, 34, 44, 63, 104, 21, 81, 96, 102, 107, 154
Batı, 69, 98
Batı medeniyeti 94
Bâtın 56, 61
Bâtıni 63
Bâtıni hareket 63
Bâtınî öğreti 55, 59
Bâtıniler 130, 129, 3, 52, 80, 105
Bâtınîlik 100

Batıniyye 9
basar 47
Basra 75, 67
Basra Körfezi 59
Berkiyaruk 88, 105, 106, 154
Bilgi 127, 126, 124, 84, 37
"hakkında - bilgi" 125
kesin bilgi 36,
" tanıma - yoluyla- bilgi " 125
" tanıyarak - bilme " 125
" yaşayarak bilme " 126
Bilgi sosyolojisi V vd. ; 66
"Bir" 62
Bistâmî (Ebu Yezid) 97
Bizans 76, 26, 5
Buhârî 99
Buveyhî 99
Buveyhiler 9, 60, 34, 79
Bûyîler 79
Büyük günah 67

- C -

Cilânî (Abdul Kâdir el-), 132
" Cumhuriyet " 26
Curcân, 16, 17, 35, 137, 154
Cuveynî 16, 41, 87, 88, 91. 92. 93, 100, 18, 154
Cündi Şapûr 19, 21
Cüneyd (el-) 97, 98

- D -

dâlî 59
davâ 59
delil 95
Deylemî 79
dil 4
dindar- muhalefet 70, 75
dînî ilimler 104
din-öncesi 48
dînî tecrübe 47
dogma 79
doktrin 74
dualist görüş 47, 48, 49
dualistler 59
Durkheim, E. VI vd.
duyu 38
duyu algısı 37
duyum 126
duyu verileri 37
dünyaperestlik 121

- E -

Ebû sehl 79
Eflâtun, V vd. 26, 39
" ehl-i beyt " 67
" ehl-i kitâb " 72
" ehl-i Sünnet " 68
Emevi hanedanı 68
Emeviler 9, 30, 75, 70
emîru'l-Ümerâ 79
Eş'ârî 71
Eş'ârî inançları 98
Eş'ârîler 88, 113
Eş'arîlik 71, 113
Ezher Üniversitesi 25

- F -

Fahrü'l -Mülk 111, 107
fakih 126
Farmazi 104, 154
Fârâbi 32, 41, 30, 28, 24, 23, 22, 33, 29
farz-ı ayn 86
farz-ı kifaye 85

fâsık 87
Fâtıma, Hz. 67
fâtımiler 60, 58, 70, 24, 59, 34
faydacı 52
faziletli şehir 32
felsefe 154, 21, 19, 20, 32, 39, 40, 22, 25, 23, 26, 28, 29, 49, 89, 93, 100, 101, 50, 128, 45
saf felsefe 129
felsefenin cazibesi 41
felsefi hareket 57, 128
felsefi hayat 36, 27
felsefe kafası 108
fen 51
Ferîsiler 3
Ferisizm 3
fetva 78
feyz 29
fıkıh 16, 122, 94, 88, 98, 89, 17, 66, 53, 42
" Fihrist " 23
"fikrî çaba " 125
filozof 42, 46, 92, 32, 51, 50, 48, 3, 44. 31, 39
ateist filozoflar 59
"filozof-zihinli " 64
" Memur-filozof " 25
" Peygamber-filozof " 31
Firdevsi 14, 15
fizik 53, 45, 51
Fudayl b. İyaz 83
Furât, Ibn 78

- G -

Gazâla 136, 137
Gazâlî 136
Gazneli Mahmut 8, 14, 80
Gazneviler 8
Gazzâl 136, 137
Gazzâlî 136, 137
gelenekler 115
Geometri 54
güneş saati

- H -

Hadis 134, 112, 70, 94, 122, 119, 62, 73, 69, 99, 96, 17, 24, 68
hafız 86
Hallâc 79, 78, 98, 97, 78
Halife 121
Haller 96
Halep 96
Hammâr (Ibn) 24
Hâmûş (Ebû Hatim b.) 80
Hanbeliler 129, 94, 113, 81, 88, 71, 78, 75
Hâriciler 66, 67
Hârizm 137
Harrân 21, 20
Harûn Reşid 83, 75, 19
Hasan el-Basri 97
Hasan Sabbâh 64, 60
Haşşâşiler 63, 62, 60
hayal etme 31
hayal gücü 31
Hellenizm 3
Hellenistik kültür 49
Hellenistik 26
Hemedân 154, 110
Herat 17
Hıristiyanlık 22
Hiristiyanlar 86, 14, 72, 6, 74, 36
Hıristiyan-Mistik geleneği 97
Hibûtallah (Ebu'l- Hasan Said) 24

Hibron 109
Hicaz 109
Hikmet 84, 32, 83
Hikmet evi (Beytel - Hikme) 19
Hindistan 8, 49
Horasan 9
Hunayn b. İshak 20
Hükümetler 74
hürriyetçilik 97
hürriyet ?

- İ -

İbn Âkil 81
İbn Ata 78
İbn Cezle 24
İbn el-Esîr 108, 136
İbn Fûrek 80
İbn Hallikân 136
İbn Hindû 24
İbn Nedim 23
İbn Kâik 9
İbn Sina 24, 35, 33, 28, 41, 44
İbrahim, Hz. 53, 109, 54
İbn Teymiyye 94
İçtihâd 61
İdeal devlet 26
İlim 120, 124, 183, 82, 47
İlim adamı 82
felsefi ilimler 51, 53
yabancı ilimler 50
İlk felsefe 29
İlk prensipler 38
İlle (sebep) 92
İmamet 91
İmam 57, 65, 106, 58
"gizli-imam " 60
İmâmî fikirleri 79
İmân 90, 124, 126
İman-ikrarı(şahâdet) 115
imkansız 93
İncil 86
İnanç 127
Kıyamet- Günü - İnancı 102
İnsan 48
insan hayatı 4
İhlas 85
İhtida 6, 11
İhvân es-Safâ 59, 60
"İkinci Muallim " 23
İrade 47
İsa (Ali b. İsanın Oğlu) 23, 7
İskenderiye 20
İslâm 35, 6, 12, 95, 100
s ünni İslâm 128, 131
İslam hukuku 75, 83,
İslâmi İlimler 50, 133, 131, 1
İslâmi fikir yapısı 119
İslâm kültürü 94
İslâm toplumu 121
İsmâilî 34, 59
İsmâilî doktrin 56
İsmâilî hareket 60
İsmâilî idaresi 57
İsmâilî Propoganda
İsmâililer 13, 129
İsmâililik 65, 58, 62
İsmâiliyye 9
" isnad " 68
İstipdat 59
" iyi vezir " 23

- K -

Kâbûs 35
Kader 68, 86
Kâdiriyye 132
Kahire 34, 59
Kant VI.
Karizmatik Cemiyet 65, 77

Karizmatik toplum 7
Karmatiler 59
"Katledilme korkusu " 107
Kelâm 19, 42, 50, 52, 55, 66, 69, 72, 120, 122, 81, 88, 98, 95, 101, 128, 129, 74
doğmatik kelâm 88, 106
felsefi kelâm 69
sünni kelam 90
Kelamcılar 74
Kelâmî doktrin 131
Kelâmî toplum 95
Kıble 111
"Kılı-kırk-yarmak " 66, 70
Kıptîce 20
Kıyâmet 43, 107, 84
kıyas 50, 92, 91
Kindi 22, 28, 29
Kozmoloji 46
kriz 114, 100, 40
Kudüs 109, 6
Kûfe 22
Kur'ân 6, 94, 61, 6 . 69, 70, 73, 76, 77, 96, 119, 122, 132
Kur'ânî 50
"Kurtuluş " 90
Kuşeyrî 123, 100, 98, 81
" Kutup " 125
" kuvve-kutsiyye 41

- M -

Mahâret 120
" makamlar " 96
Mani dini 25, 14
Manikeizm 72, ' 5
Mannheim, Karl VI
Mansûr (Halife) 21, 19
Mantık 51, 94, 92, 89, 50, 64, 45, 53, 54, 52, 41
Aristo Mantığı 89
Mantıki Metod 93
Mantıkçı 23
Marksist doktrin 62
Marksist doktrin 62
Marksistler 4
Marksizm 62
Matematik 51, 21
Mâtüridi 72, 71
MaxWeber VI.
Max Scheler V vd.
Medine 5, 75, 109, 17.
Mekke 98, 103, 109, 110
Melikşah 10, 105, 56, 87
Me'mûn 21,22,72, 34, 41, 72
Merâlî 6
Mes'ûdî 105
Monistik İnsan kavramı 49
"Müstebit blok " 70
"Meşrutiyetçi blok " 78, 70, 67
Metafizik 45, 51, 52
Mısır 20, 34,5, 57, 59, 130, 70
Mihne 71, 77, 99, 76, 121
Mihver 124
"millet sistemi " 6
Miskeveyh 39, 24, 42
Mistisizm 79, 96
Mezdekî 56
Monistik görüş 47, 48
Mucize 37, 40, 72
Muhammed Hz. 64, 67, 106, 96, 99, 2, 5, 15, 38, 6, 31, 11, 12, 32, 48, 34,80, 73, 83, 109, 112, 114, 118, 87, 125, 130, 134
Muhammed b. Dâûd 78
Muslim 99
Murtaza (Seyyid el-) 136
Mustazhir (Halife el-) 87, 59, 154
Mustazhirî 107, 62

Mutezililer 34, 69, 72, 41, 50, 76, 47
Mutezilî 78
Mutezile 71
Mutezilî doktrin 71
Musul 17, 20
Müceddid 111, 134
Müderris 88
Mümkün 93
Mürciîler 75
Müslüman 36, 49
Müstebid 67
Mütekellimün 69, 120

- N -

nazar 61
nefs 28, 29
Nemrud 54
Nesturîler 19
"Nihâî Hakikat" 48, 71
nisbet 136, 137
Nişabur 13, 18, 100, 106, 110, 154
Nizamiye Medresesi 17, 81, 88, 80, 111, 154
Nizâmü'l-Mülk 17, 43, 56, 57, 59, 62, 10, 58, 106, 130, 82, 87, 80, 99, 101, 107, 111, 154
Nizâr 60

- O -

ontolojik esas 4
"orta" 52
Orta Asya 24
Orta Doğu 69, 48, 30, 70
"Orta yol" 113
Osman (Hz.) 66
Osmanlı İmparatorluğu 6
otokratik blok 78, 79
otoriter ta'lîm 56

- P -

Parçalanma 7
Peygamber 31, 65, 48, 42, 52, 84
Peygamber - devlet adamı 50
Peygamber -Lider 2
Peygamberlik 91, 113
Peygamberlik inancı 102
platon 118, 26
Polemik 55
Proclus 26
Psikoloji 49

- R -

Rafizîler 80
rasyonel 40
rasyonel-delil 112
rasyonel fikir 118
rasyonalizm 94
rasyonel- üstü 37
Razakânî (Ahmed er-) 101
Râzî (Yahya b. Muâz er-) 83
Râzî (Zekeriyya er-) 21, 23, 26, 27
reform 135
"**Reis**" 30
"ikinci Reis" 31, 33
"İlk Reis" 30
Rey 80, 83, 23, 61
Rıdvân (İbn) 24
ruh 47
ruhî çöküntü 96
ruyalar 37

- S -

Sâbiler 21
Saffarîler 8
Sahâbe 112
Sahih 119, 120
" sahip " 24
Sâmânîler 14,8
Sarrâc (Ebu Nasr el-) 125
Sâsânî 56
" Secî " 84
Sekreterler 99
Selçuklular 87, 62, 56, 10, 17, 8, 60, 131, 130
Selçuklu hükümeti 51, 99
" selef " 112
Semânî 136
Semboller 33
Semi 47
Semitik görüş 47
Serahsi (Ahmed b. Tayyib es-) 2[illegible]
Seyf ed-Devle 22
Sezar 83
Sicistânî (Ebu Süleyman el-Mant[illegible]i) 21, 23, 35, 36
Sihir 72
siyâset 51, 58, 70
skolastik 122
sperm 54
subkî 136
subuktigin 8
"sudûr" 29, 46
Sûf 96
Sûfi 96, 108, 39, 52
Sûfi hareket 99
Sûfi hayat 107
Sûfistlik öğreti 133
Sultan 9
Sultan sencer 111
Sûriye 5, 22, 96, 103
Sünni 31, 57, 61, 67, 79
Sünnet 61, 119
Süleyman mabedi 109
sûryânice 19

- Ş -

şahâdet 114
Şam 109, 108
Şehitlik 63
"şehrin tuzları" 86
şeriat 7, 11, 24, 123, 127, 132
Şerif Ebû Cafer 81
şeytan 83
Şiî 49, 51, 66, 70, 75, 77, 79
Şiîler 31
Şiîlik 58, 60, 65
Şirâzî (Ebu İshak) 81
şuûbiyye 69
şüphecilik 36, 37, 38, 40

- T -

Taberân 137
Taberistan 35
tabiat 28
Tahiriler 8
takva 97
taklîd 18, 124
talâk 85
ta'lîm 60, 61
Ta'limîler 56, 64
ta'limi doktrini 63
tarikat 132, 133
tasavvuf 122
tasavvufi dalâletler 98
tasavvuf i hareket 82
tasavvufi hayat 100, 132
tefekkür 124
teşbîh 113

tevekkül 85
Tevhîdî (Ebû Hayyân et-) 23
tıp 41
Tuğrul Bey 80
Tunus 58
Tûs 15, 16, 17, 18, 100, 111, 110,
123, 136, 137, 133, 154
Tutuş 105, 154
turan 15
Türk 15, 9, 8, 14, 23, 60, 80
Türkistan 23

- U -

Ulema 50, 82, 120
Ulema geleneği 53

- V -

Vahhabiler 94
Vahiy 50,70, 71, 76, 94
Varlık ("Basit Varlık) 47
("En Üstün Varlık ") 31
Varoluşçuluk 94
Velîd, (Ebû Ali b.) 24, 81
Vukûf 122, 124, 127

- Y -

"yabancı " 94
Yahûdiler 3, 6, 12, 86
"yakîn tecrübe " 125, 126, 127
yaşlı kadının dini 18, 50
yeniden kurulma 9
Yenieflatunculuk 113, 44, 93, 128, 46
Yenipisagorculuk 59,
"yerli" 94
Yunan 19, 21, 29, 42, 47, 50, 68
Yunan felsefesi 113, 120
Yusuf en-Nessâc 100
Yüksek - kültür 21
"Yürünen yol " 119

- Z -

Zâhid 35
Zahitlik 37
Zâhirî 78
Zerdüşt 14
Zerdüştîler 57
Zerdüştî ruhban sınıfı 75
Zevk 102, 124
Zındıklar 75, 76
Zikir 132
Zorba idare 31
zorunlu 93